

Znanstveni i praktični momenat teologije kao znanosti u franjevačkoj školi.

Piše O. Petar dr. Grabić.

Uvod.

Kad je god. 1906. napredna omladina u stolnom gradu Hrvatske prosvjedovala u ime znanosti i napretka protiv ustoličenja profesora teologije za rektora universe, pokušala je taj svoj postupak obrazložiti time, što on u svojstvu profesora teologije, koja da se nipošto ne može nazivati savremenom znanosti, nema potrebitih uslova, da stoji na čelu najvišeg prosvjetnog zavoda u zemlji, kao što je universa. Po mišljenju naprednjaka drugi sveučilišni fakulteti istraživaju istinu na svjetlosti dana i slobodno ju ispitivaju; naprotiv teologija i njezini instituti simbol su i rasadišie tmine.

Povodom ovog događaja napisao je dr. Ivan Dujmušić raspravu pod naslovom: „Je li teologija savremena znanost?"

U toj raspravi[1] čitamo: „Duns Scotus, doctor subtilis, „oštri kritičar sv. Tome", nieče, da je teologija (mislio kô diete svojega vremena na dogmatiku) prava znanost s razloga, što potpuno jasno znanje teologije pripada isključivo božanskom umu, jer je samo on u razmjeru s ovom znanošću. Za njim se poveli nominalisti. Na njega se pozivlju i danas svi oni, koji brišu sa teologije uopće ili sa katoličke napose značaj znanstveni".

Uloga, koju je franjevački prvak u povjesti filosofije i teologije zauzimao, a također interes, koji isti mislilac i u hrvatskoj javnosti pobuđuje, opravdavaju, aktualnim čine, da se izvorna misao Ivana Duns Skota i u našoj „Bogoslovnoj Smotri" pred zanimane iznese.

[1] na str. 21.

Veleuč. prof. dr. Al. Bazala u svojoj „Povjesti filozofije"[1] ustvrdio je, da je Duns Skot duhom sličan njemačkom filosofu Em. Kantu. Duševnu je srodnost htio da nađe u identičnosti naziva o teoretičkom i praktičkom umu.

No jer ova temata više spadaju u područje filozofije, razbistrio sam ih u posebnoj raspravici, koja će izaći, kako mi javlja novi urednik „Hrvatske Straže" dr. A. Alfirević, u trećem broju naše filosofske smotre.

Izvedeni zaključci iz filosofskih zajedničkih principa prelaze u područje teologije, kao na pr. ovi: teologija nije znanost, jer ne nastaje u povodu spoznaje; ona je praktična — sa teorijom odnosa nema. Ove izvode u pogledu bl. Duns Skota usvaja sveučilišni profesor dr. Bazala u svojem pomenutom djelu.

Je li doctor subtilis o teologiji onako mislio? U njega ima sličnih izraza, ali iz organičkog veza nauke otrgnutih, koji su površnim istraživaocima njegove nauke bili povodom preuranjenih, krivih zaključaka.

Po dr. Dujmušiću isti naši naprednjaci u svojoj bezvjerskoj i nekršćanskoj hajci pozivlju se na teologiju na franjevačkog učenjaka.

Moderni povjesničari, među koje ubrajam i dr. Bazalu, u interesu remoderniziranja filozofske i teološke nauke pozivlju se na Duns Skota.

Ne ću se upravno osvrćati na pojedina gledišta izrabljivača, jer ona s izvornom naukom sredovječnog mislioca ništa zajedničkog nemaju. Meni je na srcu izvorna misao Duns Skotova, u koliko nas može kao teologe zanimati. Povodom naprednjačke hajke i „Povjesti filozofije" od dr. Bazale ove nas dvije glavne misli zaokupljaju.

I. U komu je smislu Duns Skot naučavao, da teologija nije prava znanost?

II. Kako je uzimao franjevački prvak praktički momenat teološke znanosti?

U raspravljanju držati ću se one latinske: mentem auctoris exponere est eo ipso praeiudicia ab eo repellere.

---

[1] na str. 169—170.

I. U komu je smislu Duns Scot naučavao, da teologija nije prava znanost?

1. Definicija znanosti.

Dubokoumni naučitelj, povodeći se za definicijom Aristotelovom, kaže: cognitio certa veri demonstrati necessarii mediati ex necessariis prioribus demonstrati, quod natum est habere evidentiam ex necessario prius evidente, applicato ad ipsum per discursum syllogisticum.

Pošto je naveo definiciju, raspravlja o raznim uvjetima za istu:

Prvo je, što se za pravu znanost zahtjeva, stalnost našega spoznanja (cognitio certa), koja isključuje pogrješnu spoznaju, sumnju, pa i prosto mnijenje. Stalno spoznanje usavršiva naš razum u njegovu vlastitom djelovanju, koje ide za upoznanjem istine. Mnijenje i nagovještanje ne usavršuju razuma, niti su to umne krijeposti — virtutes intellectuales — jer kod mnijenja i nagovještanja lako se potkradu neistine, pogrješke, neispravnosti.

Drugi uvjet za pravu znanost jest ovaj: da ona bude odraz nužno istinitoga (veri necessarii). Ovaj uvjet slijedi iz prvoga t. j. stalnosti znanstvenog spoznanja. Ako bi se znanstveno poznavanje odnosilo na promjenljive stvari kao takove (res contingentes), i naša bi spoznaja bila promjenljiva. Dakle ne bi bila stalna. Dopusti li se ovo, tada između znanstvene spoznaje i mnijenja ne bi bilo bitne razlike, jer bi se ovo dvoje u promjenljivosti slagalo – bilo bi oboje nestalno.

Treći uvjet, koji prava znanost ište, bio bi taj: da nam znanstvena spoznaja bude očita iz predhodnoga, nužno očitoga (natum est habere evidentiam ex necessario prius evidente). Ovaj je uvjet u oznaku prave znanosti za to uveden, jer imademo tako zvani intellectum principiorum, koji je svakomu čovjeku normalno razvijenog razuma zajednički. Intellectum principiorum nazovimo hrvatski: razumno shvaćanje prvih načela zdravog umovanja. Svaki će čovjek — razumije li samo što pojedine riječi označuju — odmah shvatiti istinitost ovoga načela: jedna stvar ne može u jedanput biti i ne biti, ili ovoga drugoga: svaka je cjelina veća od svoje česti.

Istina, u znanost ulaze ova načela, dapače ona su baza njezina. Ona su kao luč, pri kojoj motrimo istinitost naših znanstvenih izvoda. Znanost ide dalje u potragu za istinom, pa i

ono, što nam je na prvi mah sakriveno, biva nam očito iz prvih očitih istina, prvih načela umovanja: natum est habere evidentiam ex necessario prius evidente.

Da nam ova misao bude jasnija i za naše doba pristupačnija, uobličiti ću je u jednom zgodnom popularnom primjeru, u kojem se opaža, kako znanost napreduje te iz jedne očite, nužne istine druge nam sakrivene otkriva.

Galilei je prvi jasno upoznao zakon, koji fizičari nazivlju „princip ustrajnosti materije". Je li jednom tijelo pokrenuto, ono će se uvijek jednakom brzinom i u istom pravcu gibati, ako ga što izvana u njegovoj brzini ne spriječi, ili mu drugi pravac ne odredi. Tako na primjer: kad bismo loptu u visinu bacili, ona bi se jednakom brzinom i u istom smjeru sveđer gibala, kad ne bi naišla na protivnu silu, koja ju priječi. Zamjećujemo naime, da lopta svoju brzinu gubi u omjeru, kako je druga sila nadjačava. Iskustvom znademo, da sva tjelesa padaju na zemlju. Ona usljed principa ustrajnosti ne bi padala, kad ne bi na zemlji bilo takove sile, koja njihovo padanje determinira. Zasluga je Galileova, da je on ovim zakonom — t. j. zakonom teže — protumačio padanje tjelesa.

Ova očita istina — prius evidens — bila je polazna točka za neumrloga Isaaca Newtona, po kojoj je došao do upoznanja zakona kosmičke, osobito heliocentričke gravitacije, o čemu prvo njega nitko nije ni sanjao. Po zakonu gravitacije mjesec se oko zemlje vrti, a opet zemlja, mjesec i ostali planeti u sunčanom sustavu okolo sunca. Ovo je za astronome jasna istina, ali ona nata est habere evidentiam ex necessario prius evidente, iz principa ustrajnosti materije i iz zakona teže, kako ga u nauci Galileovoj nalazimo.[1]

Četvrti uvjet — i ako se, strogo govoreći, ne bi odnosio na pojam znanosti — jest spoznanje prouzročeno putem umnog zaključivanja — notitia evidentiae posterioris causata a priore per discursum syllogisticum. Svojstvo ovakoga zaključivanja jest onomu razumu vlastito, koji k svom spoznanju ide od poznata na nepoznato — a noto ad ignotum. Na neograničeni um — kakav je Božji — ovo se ne da primijeniti, jer u Njegovu spoznanju nema postupka od poznatoga na nepoznato, jer sve unico actu cognoscit Deus.[2]

[1] Kučera: Naše Nebo. Za one, koji su laici u zvjezdoznanstvu, vrijedno je, da se ovo popularno djelo prouči.

[2] Sr. J. Duns Scotus, R. P, Prol. art. 1.

2. Ivan Duns Skot i kardinal D. Mercier.

Definicija znanosti, kako ju je doctor subtilis, povodeći se za Aristotelom, poimao, ima još i danas najuglednijih zagovornika.

Kardinal Mercier u svomu općenito priznatom djelu „La Logique. La science, but de l' ordre logique" ovako si znanost u svom savršenom, pravom obliku umišlja. Ona je uređena cjelina, sustav objektivno očitih, a subjektivno stalnih istinâ, koja se temelji na bîti predmetâ i na njihovim bitnim vlastitostima.[3]

Vođa neoskolastika nije nas stavio samo pred didaktičku ukočenu definiciju znanosti, nego nam je, navodeći uvjete njezine, bistro pokazao, što on razumije pod savršenim pojmom njezinim.

1. Istine, koje nijesu objektivno očite, ne spadaju na znanost. Vjera, čije istine u sebi (intrinsèquement) nijesu očite, nije znanost.

2. Istine moraju da budu subjektivno stalne, ako se hoće, da budu znanstvene. Nagađa li se štogod; drži li se nešto više manje vjerojatnim; to na znanost strogo ne spada.

3. Znanstvene istine moraju između sebe biti logički vezane. Množina raspršenih, neujedinjenih — ako ćeš u sebi očitih i stalnih — zaključaka znanosti ne sačinjavaju. Takovi su zaglavci više manje zgodno gradivo za znanstvenu zgradu, koju tekar, kad je raspoređeno i ujedinjeno, tvori.

4. Znanstveni izvodi moraju biti nužni i općeniti. Empirično poznavanje sadašnjih i prošlih prirodnih pojava na savršeni oblik znanosti ne spadaju. Opisivanje kao i uređivanje i takovih spoznanja jest jedna neophodna potreba za savršenu formu znanosti.

5. Naši znastveni zaključci, bili oni posredno ili neposredno izvedeni, moraju se oslanjati na bit samoga predmeta. Aposteriorni zaključci nijesu strogo znanstveni, jer im fali sintetički značaj (le caractère synthètique), koji je nuždan u pojmu sa-

[3] I ako sam Mercierovu definiciju u hrvatskom prevodu skratio, mislim, da nijesam ništa bitna izostavio. Radi znanstvene kontrole, evo je i u izvorniku: Un ensemble systématisée su un systéme de propositions objectivement évidentes et subjectivement certaines tirées soit immédiatement, soit médiatement, de l' analyse de l' essence d' un sujet donné et faisant voir dans cette essence la raison intrinseque des propriétés du sujet et les lois essentielles ou naturelles, nécessaires et universelles, aux quelles cette essence et ces propriétés servent de fondement.

vršenoga spoznanja. Sami apriorni izvodi, ako im je drugo vrelo, nego li je bitnost samih stvari, ni oni nijesu, u pravom smislu riječi, strogo znanstveni izvodi.

3. Da li je teologija u strogom smislu znanost?

Pri riješenju ovoga pitanja treba imati na pameti defininiciju znanosti, kako ju Dans Skot uzimlje, i ne smijemo zaboraviti na ona četiri uvjeta, koja se za znanost u strogom smislu zahtjevaju.

Uzimljemo li znanost u ovom smislu, u koliko je ona vezana stalnim pristajanjem našega razuma uz neke istine, tada je i naše bogoslovno znanje — bogoslovlje kao takovo — znanstveno spoznanje. Naš um pristaje uz istinitost ovoga suda: što nije od česti sastavljeno, ne može se u česti ni rastaviti; quod ex partibus non coalescit, in partes dividi nequit. Bogoslov takodjer pristaje uz istinitost vjerske istine: Bog je trojedan: Tri su osobe u jednoj božanskoj naravi.

Pod ovim vidom teologija je kao i sve ostale naravne znanosti, znanost, jer se u stalnosti umnoga pristajanja ne razlikuje.

Kako će svaki čitalac na prvi mah opaziti, ovdje se računa sa psihološkom pojavom umnoga pristajanja, koje je zajedničko vjeri i znanosti, a nipošto se ne pita o uzrocima ovoga duševnoga pojava. Nastupi li to pitanje, tada se franjevački prvak odalečuje od nauka sv. Tome i većine sredovječnih teologa.

Duns Scot u znanosti traži očevidnost kao bitno svojstvo njezino. Gdje se ona ne nalazi, tamo nema govora o strogoj znanosti, a da se pak teologija ne temelji na naravnoj očevidnosti, jasno je već iz toga, — kako Duns Scot misli — što mnogi ljudi uz vjerske istine, uz teološke zaključke ne pristaju; a što bi — po njegovu sudeći — psihološki bilo neshvatljivo, kad bi se vjerske istine i njezini izvodi na principu očevidnosti bazirale.

Čini mi se, da je u ovom Skotovu nazoru odlučnu ulogu igrala — reći ću po modernu — činjenica, koju rado bilježi moderna experimentalna psihologija. Očitoj znanstvenoj istini naš se razum ne može da otme — on mora da uza nju pristane, n. pr. $5 + 5 = 10$. U vjerskim istinama stvar se ima drukčije. Ja mogu misliti na opstojnost Presv. Tijela Isusova pod prilikom posvećenoga kruha i vina — ovo je vjerska istina — ali pro-

mišljanje ne privlači moga umnoga pristajanja. Tamo očevidnost istine ni u sebi ni neupravno ne igra uloge, kao u strogo znanstvenoj spoznaji. Tamo izim pomoći Božje, o kojoj sada nije govora, hoće se i odluka naše volje, da uz istinu pristanemo. Za potvrdu ovoga mnijenja navodi franjevački doktor i sv. Agustina: Caetera potest homo nolens, credere autem non nisi volens.

*

Da nije jednaka misaona sadržina ovoga moga razlaganja sa onim, koju Dr. Bazala ističe u svojoj „Povjesti filozofije:" „Vjerovanje nije radnja uma, t. j. ne nastaje u povodu spoznaje, nego je odluka volje, misaoni će čitatelj sam lako razabrati. Spoznaja upliva na vjerovanje — nil volitum nisi praecognitum. Ovdje se radi o načinu spoznaje, da li je prirodnim putem očevidna u teologiji kao u znanosti, a to je što doctor subtilis ne dopušta.[4]

II. Kako je uzimao franjevački prvak praktični momenat teološke znanosti?

1. Što je praktično poznanje?

U pitanju, da li je teologija praktična znanost ili teoretična, spekulativna, slijediti ću raspored samoga Duns Skota. Da ne bude u zaključivanju pojmova zbirke, on već unaprijed kaže, što se ima razumjeti pod praktičnim spoznanjem:

„Dico igitur primo, quod praxis, ad quam cognitio practica extenditur, est actus alterius potentiae quam intellectus, naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter rationi rectae, ad hoc ut sit actus rectus"

Navedenu oznaku ne ću na hrvatski prevađati, jer ova rasprava nije namijenjena širokim masama nego onima, koji su u filozofiji i teologiji upućeni, a tima je bez sumnje latinski jezik domaći.

Zavirimo li u oznaku praktičnog znanja, kako ga Duns Skot shvaća, na prvi mah opažamo, da nije praktično ono spoznanje, koje se očituje u prostom, samom djelovanju našega razuma, a niti u tom, što bi se neka umna spoznaja odnosila na drugu susljednu. N. pr. svi su ljudi razumni. Petar je čovjek. Daklen, Petar je razuman. Ovdje imademo tri suda — oni su djelo-

[4] Scotus L. III. d. 24. q. unica.

vanja našega razuma. — Jedan se na drugi odnosi, ali ovo nije praktično spoznanje; jer u praktičnom spoznanju um treba da upliva na drugu duševnu moć — naturaliter posterior intellectione — i da joj bude putokazom u njezinu djelovanju. Razum i njegovo spoznanje mogu jedino biti direktivom u radnji naše duševne moći, koju voljom nazivljemo; jer je ona izmedu svih duševnih moći essentialiter posterior intelectione (neka i ovaj izraz upamte svi oni, koji Duns Skota smatraju pretečom modernog voluntarizma, agnosticizma i pragmatizma). Sve energije naše, u koliko čovjek posjeduje sva svojstva ostalih bića u području živinskoga carstva, mogu biti i prvo našega razuma, ali jedino je volja, koja nužno pretpostavlja razumnu moć i na koju razumno spoznanje pod oblikom svijetla — u koliko je directiva actus voluntatis — može da upliva.

Iz nauke Ivana Duns Skota ne slijedi, da je samo ono praktično znanje, kojim se hic et nunc u životu služimo, jer o tomu nitko ne sumnja. Izvađa li zanatlija svoj posao, svak će zaključiti, da je njegovo djelovanje praktično. Brani li vojskovođa svoju domovinu, praktičnost mu nitko ne može da zaniječe. Ako čovjek izvršava koju moralnu dužnost, tu se praktičnost bez sumnje očituje. Ali djelovanje — actus — kao takovo nije nuždan uvjet, da mi komu rečemo, da je praktičnim znanjem snabdjeven. Kad bi se to bezuvjetno tražilo, tada bi i praktično spoznanje prestankom djelovanja prestajalo i počimalo. U tom slučaju mi nijednom čovjeku ne bi mogli reći, da posjeduje jednu praktičnu znanost, ako u njemu samomu ne bi bilo neko stalno svojstvo, radi koga mu tu odliku priznajemo. Ma da se mekaničar hic et nunc nijednim mekanizmom ne bavi, mi mu znanje priznajemo, jer je ono njegovo stečeno duševno svojstvo, pomoću koga on je trajno u položaju, da ga na koji mekanizam — desi li se prigoda — uporavi.

Duns Skot u praktičnoj znanosti gleda samo relationem aptitudinalem znanja na djelovanje. — Želio sam u gornjim primjerima prikazati misao franjevačkog prvaka, pa scijenim, da se od njegova izvornog shvaćanja nijesam udaljio.[5]

Za bolje poimanje: što je praktična znanost, ne će ni slijedeća refleksija biti na odmet.

Zašto nazivljemo neko spoznanje praktičnim? Nije li za to, što je ono samo u sebi takovo (ab obiecto); ili pak stoga, što

[5] Prologi, q. IV, n. 6—7.

je ono upravljeno za neku stalnu svrhu, te se radi iste praktičnim nazivlje?

Duns Skot stoji za prvo mišljenje, t. j. da je neka znanost sama u sebi praktična, a ne zato, što bi ona išla k nekomu stalnome cilju. Cilj je više manje sporedan u praktičnom spoznanju — on je nešto vanjskoga.

U teologiji je konačna svrha razumnog bića posjedovanje Boga — finis ultimus est Deus. Teologija ne bi bila baš stoga praktična znanost, jer joj je svrha praktična — posjedovanje Boga; nego je ona radi sebe praktična znanost — ab obiecto, u koliko naš razum poznavajući Boga ut ens summe amabile ovo spoznanje primjenjuje na volju i njezina djelovanja. Što pak čovjek tu svrhu postizava, to je već uključeno u praktičnom spoznanju, koje se takovim ne nazivlje radi svrhe, nego stoga što je ono zbilja takovo.

Dobro opaža Duns Skot, da svrha — ma da je ona sama po sebi poželjna — Deus ut finis — prijenego li u nama opstoji praktično spoznanje, ipak ona nije nigda causativa cognitionis practicae, nego je to reservirano našemu razumnom spoznanju, u koliko je directiva et regulativa actionis.

Jedan umjetnik ima praktičnu svrhu, da stvori monumentalnu katedralku za potrebe pobožnoga puka. U izvađanju pak toga nauma nigda nije za pravo svrha effectiva operis, nego je umjetnikovo spoznanje, koje u djelu producira. Daklen nije znanost neka praktična radi svrhe, nego radi toga, što je ona sama u sebi takova.[6] —

2. Jeli naša teologija praktična znanost?

Franjevački naučitelj jasno nam odgovara na ovo pitanje. Ovaj je odgovor pripravio, orisavši nam značenje praktičnog spoznanja. Za nj je praktično ono spoznanje: „illa est cognitio practica, quae est aptitudinaliter conformis volitioni rectae, et naturaliter prior ipsa". Polazeći s ove pretpostavke Duns Skot tvrdi, da je teologija praktična znanost, jer je ona u našemu razumu takova, da je u sebi moćna, da daje direktivu činima naše volje. On to ovako razlaže:

Subjekat naše teologije jest Bog. U njemu nalazimo razloge moralnih ispravnosti (rectitudinis moralis). Spoznanje ove istine čini, da i naš razum uvidi moralnu ispravnost, i to još mnogo

[6] V. Duns Skota l. 1. Prol. q. 14 br. 13.

prvo, nego li je tu djelovala kakova stvorena volja. Drugim riječima: razum poznaje Boga; u njemu poznaje, što je pravo moralno dobro. Obogaćen ovim spoznanjem sposoban je da u slobodnom djelovanju naše volje bude joj vodićem i kažiputom.

Osim ovoga razloga ima i drugih, koji Duns Skota u njegovoj tvrdnji učvršćuju. Temeljna istina teologije — Bog — ujedno je i posljednja svrha. Za postignuće iste hoće se i neka načela, po kojima se dolazi do posljednjeg cilja, a ta ne mogu biti druga van praktična. U ista nas upućuje teologija. Ako su glavna načela teologije praktična, tada će i izvodi njihovi biti praktični.

Misaoni čitalac ne će naći proturječja između ove točke i one, koju smo gore iznijeli. Ondje nijesmo zanijekali, da se neka znanost može zvati i pogledom na svrhu praktična, nego smo rekli, da se praktična znanost ima takovom smatrati, jer je ona u sebi takova, kako to pokazuje primjer o umjetniku i katedralci.

Duns Skot se osvrće na prigovore, te ih riješava. — Njegovu bi se mišljenju: teologija je praktična znanost, protivilo to, što se u njoj ne uzimlje — barem prvotno — Bog pod vidom konačnog cilja, nego u koliko je on jedno stalno biće: Haec essentia. Ovo bi bio razlog, radi kojega se teologija praktičnom znanosti ne bi smjela nazivat.

Dopustimo za čas i to, da teologija radi o Bogu, u koliko je On finis ultimus, ipak se ne bi smjelo reći, da je ona praktična znanost, jer spoznanje svrhe nije dovoljno, niti može da bude direktivom u slobodnom djelovanju.

Ovi, na prvi pogled dosta teški prigovori, Duns Skota ne zbunjuju. Za polaznu točku odgovora uzimlje on baš ono, na što se protivnici najviše pozivlju t. j. Boga, u koliko je on haec essentia. Pitanje svrhe — Bog je posljedna svrha čovjeka — osianja se na apsolutnu istinu — haec essentia — i apsolutna istina je praktična, jer sve u njoj temelji. Svrha jest jedan relativan pojam; i kao takav se mora u nečemu apsolutnomu osnivati.

Na drugi prigovor mučke priznaje, da spoznanje cilja ne može da bude proxime directiva u djelovanju: ali pravo praktično spoznanje cilja uključuje praktična načela i njihove izvode, po kojima se dolazi k cilju, jer inače cilj ne bi bio praktičan.

Još je jedan prigovor, na koji se doctor subilfs osvrće, a koji za zagovornike protivnoga mnijenja ima osobitu privlačivost.

Ako se i dozvoli, da je teologija praktična znanost, u koliko glavni predmet njezin — Bog — uključuje spoznanje moralne ispravnosti i moralnog djelovanja, ipak se ne smije reći, da je ona eminentno praktična znanost, jer glavne temeljne istine, o kojima ona radi, jesu spekulativne, teoretične. Protivnici pitaju: na koji se način može držati, da je n. pr. presv. Trojstvo, porođenje Sina od Oca i dr. praktično znanje?

Dubokoumnog mislioca ništa ne priječi, da i u ovim, na prvi mah potpuno spekulativnim istinama otkrije praktičnu stranu. On u istini Presv. Trojstva čita ljubav, koju kršćani moraju gojiti prema trim osobama presv. Trojstva. Ako bi mi ljubili jednu osobu a drugu isključivali, ta ljubav ne bi bila prava. Istina presv. Trojstva jest praktična, u koliko je ona norma ljubavi naše.

Druga istina kao što je generatio Filii a Patre također je praktična, jer nam kaže notitiam rectitudinis actus; ili jasnije: Oca ljubimo u koliko je generans, a Sina u koliko je genitus.[7]

Zaključak.

Sami će čitaoci lako opaziti, da sam izbjegavao skolastičkim kontroversijama, je li teologija znanost i je li ista praktična? Da sam ta pitanja u duhu tomisma i skotisma raspravljao, gradivo bi kao i argumentaciju drukčije raspoložio. Strogo skolastična kontroversija na me ne upliva toliko, koliko krivo mišljenje onih, koji se imenom i auktoritetom franjevačkog prvaka bore za prevlast protufilosofskih, antireligijoznih i nada sve nekršćanskih težnja. U protivničkom smislu ne samo da se doctor subtilis nije borio za prava teološke znanosti, nego je dapače istu mudrošću nazivao. On ju je stalnijom držao, jer se na auktoritetu Božjemu oslanja; njezine su istine uzvišenije, jer neopisivo nadvisuju istine reda naravnoga. Zrenje istina biva prosvjetljenjem vjere svete, čija je intuicija mnogo jača, nego li je svijetlo uma samom sebi prepuštana.

Praktični momenat teološke znanosti ne sastoji u voluntarističkom, po naravi svojoj besvjesnom nagonu, slijepim fideizmom praćenom, nego je on u franjevačkoj školi point harmoničnog rada ruzuma, volje i vrhunaravne milosti. Razum uviđa razložitost vjere, ali mu ne dostoje snage, da uroni u obja-

[7] I. D. Scotus L. I. prol. q. IV. n. 31.

vljena otajstva mudrosti Božje. Volja snagom milosti Božje okrijepljena i uzdignuta, razum luči Božjom rasvijetljen upoznaje istine vjere, a usavršena ih volja na djelo primjenjuje.

Istaknuto mišljenje zajedničko je sredovječnim velikanima sv. Tomi i Ivanu Duns Skotu. Opreka između ta dva velika teologa, kakovom ju općenito moderni kritičari prikazuju, samo je umjetno stvorena.

Opaska. Drago nam je, da je učeni pisac i revni naš suradnik ustao na obranu Iv. Duns Skota, t. j. što je pokušao razbistriti nauku dubokoumnoga teologa, u koliko je bila povodom, da su nekoji došli do krivih zaključaka. Mi smo s tim sporazumni. A da naši cijenjeni čitatelji ovom zgodom vide opreku između one tvrdoće i oporosti Skotove i jasnoće i bistrine Tomine, evo dodajemo iz njegove Summe rješenje istoga pitanja, da li je naime teologija praktična znanost. Na to pitanje odgovara sv. Toma odmah na početku epohalnoga svoga djela *Summa theologica*, pars I. quaestio I. artic. IV. ovako: Respondeo dicendum quod sacra Doctrina una existens se extendit ad ea, quae pertinent ad diversas scientias philosophicas propter rationem formalem communem, quam in diversis atendit; scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia. Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eadem scientia se cognoscit et ea quae facit. Magis tamen est speculativa quam practica: quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit. *Uredništvo.*





Znanje i vjera u Kantovoj filozofiji.

Piše: Dr. Stjepan Zimmerman.

I. Senzualistički empirizam, koji sve naše misaone tvorine ograničuje na osjetno predočavanje, ostavlja neprotumačeno glavno obilježje matematičke i naravoslovne znanosti, naime spoznajnu općenitost i nužnost. Dogmatski pak idejalizam, koji bi htio sintetičko jedinstvo našeg znanja protumačiti isključivo deduktivnim umovanjem, ne može vrijednost čiste idejne funkcije primjenjivati pojedinačnim predmetima empiričkih znanosti.

Upoznavši metodički nedostatak jedne i druge ove filozofijske škole nastojao je Kant, da ispita vrijednost znanstvene spoznaje s gledišta posvema teoretskog, bez obzira na psihološki postanak naše spoznaje. Kritičko stanovište glasi: koji se konstruktivni uvjeti iziskuju za mogućnost znanstvene spoznaje? Ovaj osnovni problem kriticizma riješio je Kant analizujući osjetno naše opažanje. Da uzmognemo pomišljati svezu usebnih stanja, iziskuje se vremenski oblik; a izvanjske predmete ne možemo pomišljati, ako ne pretpostavimo prostorni oblik. Sve, što je u oba zorna oblika sadržano, stavljamo u neke snošaje, koji mogu biti općenite i nužne vrijednosti. Budući da je sve spoznajne snošaje našeg pomišljanja formalna logika razvrstala po kavantitetu, kvalitetu, relaciji i modalnosti, s toga se Kant poslužio ovom naukom formalne logike, da ustanovi one oblike (kategorije), na kojima se osniva sve naše suđenje. Dokazavši aprijornost prostorno-vremenskog oblika (te razumnih kategorija), t. j. dokazavši, da se ovi oblici nalaze u svijesti ljudskoj kao nužni i općeniti uvjet za mogućnost svake spoznaje, pak za to da su ti oblici neovisni o pojedinačnoj iskustvenoj građi — oborio je Kant za uvijek senzualistički empirizam. Ali u rješavanju zadanog problema nije Kant ostao dosljedan formalnom stanovištu svojeg istraživanja. Bu-

dući da su apriorni oblici kao spoznajni uvjet u svijesti našoj sadržani ispred pojedinih oćutnih sadržaja, mislio je Kant, da su i svi spoznajni predmeti (u koliko su apriornim oblicima uvjetovani) ograničeni na svijest ljudsku, t. j. da nemaju drugog bitka, već jedino u subjektivnom našem pomišljanju. Ovdje je Kant neopazice prešao od kritičko-teoretskog posmatranja naše spoznaje na psihološko stanovište u pitanju o metafizičkom bitku spoznajnih predmeta. Kant je naime prije svega pazio na apriornost zorno-razumnih oblika bez obzira na njihovu svezu sa spoznajnim predmetima; a istražujući upravo ovu svezu s predmetima (bez koje sveze apriorni oblici ne mogu sačinjavati sami po sebi gotove spoznaje) prenesao je Kant pojam apriornosti na sam predmet spoznaje — i time je bio zasnovan subjektivistički fenomenalizam. Apriornost spoznajnih oblika, u koliko su u svijesti našoj uvjet za spoznaju, dobila je psihološko značenje: apriorni oblici zajedno sa spoznajnim predmetima nalaze se u ljudskoj svijesti neovisno o ćutilnom poimanju. Ova promjena formalnog gledišta proizvela je sve dalnje kobne posljedice Kantovog umovanja. Ako je spoznajni predmet istovetan sa subjektivnim pomišljanjem tako, da ovo pomišljanje nema spoznajne sveze s transubjektivnom zbiljom, tada ili treba posve zabaciti transubjektivni bitak (stvar o sebi, das Ding an sich), ili se pada u protuslovlje, ako ćemo na transubjektivni bitak primjenjivati apriorne naše oblike. Kant je zapao u ovu potonju pogrešku. On nije htio napustiti mišljenje o transubjektivnom bitku, i ako je poricao mogućnost spoznaje noumenalnih predmeta. Nasljednici pako Kantovi zabaciše stvar o sebi, ili joj podaju posve drugo značenje nego Kant — želeći na taj način da izbjegnu onom protuslovlju, što ga je Kant počinio svojom naukom o „aficiranju“ naše osjetnosti. S tim u svezi sve se više ističe nespoznatljivost stvari o sebi, te isključivo fenomenalna vrijednost empiričkih znanosti. Savremena literatura među Kantovim sljedbenicima ide poglavito za tim, da iz kriticizma posvema eliminira psihološku stranu naše spoznaje, te shvata transcendentalni problem lih spoznajno-teoretski. Ipak se u novije vrijeme opet pojavila jedna struja (kojoj je začetnik H. Cohen,[1]) koja naglašava psihološki momenat u pojmu apriornosti — i time još dakako uvećaje Kantovu pogrešku u napuštanju isključivo noetičkog stanovišta.

[1] Isp. System der Philosophie, I. Logik der reinen Erkenntnis.

Iz rečenoga se razbira, da Kantova filozofija nije dostatno ispitala svezu našeg pomišljanja sa spoznajnim predmetom. Da je Kant ispravno analizirao naše osjetno opažanje, morao bi bio doći do rezultata, da smo mi u pomišljanju našem usiljeni ravnati se po onom bitku, koji se izvan svijesti naše nalazi, a to znači toliko, da naša spoznaja ima vrijednost za stvari o sebi.[2] Dokazati transubjektivnu vrijednost naše spoznaje bit će dakle glavna zadaća u pobijanju Kantove filozofije.

Svjesna djelatnost, koja pojedine misaone sadržine stavlja u snošaj (= suđenje), izriče neku novu misaonu sadržinu (a to je sam taj snošaj), koje smo si upravo za to i samo u toliko svjesni, u koliko pojedine misaone sadržine izrično shvatimo kao termine snošaja. Bez tog izričnog stavljanja u snošaj imali bismo na pr. dva misaona sadržaja, za koja ne bismo znali, da su različna (a to je treći svjesni sadržaj!), kad ih ne bismo uzeli u poredbenom snošaju. Za ovaj misaoni sadržaj, što ga činitba suđenja unaša u svijest, pita se: je li taj snošaj, u koliko je tvorina subjektivnog činioca (razuma), izriče nešto istovetno s objektivnim bitkom, tako da taj snošaj objektivno postoji i neovisno o subjektivnoj činitbi suđenja — ili je on tek subjektivnog opstojanja, tako da ga ne bi ni bilo u misaonim predmetima bez našeg suđenja? Drugim riječima pita se: zašto naš razum stanovite predmete stavlja u stalne snošaje? je li ta njegova djelatnost lih subjektivno uvjetovana, ili je objektivno motivirana? Ono prvo tvrdi subjektivizam, a ovo je potonje nauka objektivizma. Opreka između oba ova noetička naziranja provlači se kroz svu istoriju filozofije, te se u tom smjeru i od Kanta ovamo kreće svekoliko filozofijsko nastojanje. Savremena faza noetičkog subjektivizma, u koliko se osniva na principima Kantovog umovanja — napose glede onih metafizičkih pitanja, koja zasijecaju u područje morala i religije — zove se neokriticizam. Budući pako da se fundamentalni princip savremenog kriticizma oslanja na Kantovo razlikovanje između sintetičke spoznaje i praktične vjere, s toga je nužno, da se u tom pogledu upozna i ocijeni Kantovo mišljenje.

Dogmatska metafizika drži, da naša osjetilno-razumna spoznaja može dokučiti transcedentni bitak i upoznati stvar o sebi. U nauci Kantovog fenomenalizma isključena je spoznaja stvari o sebi, jer se kategorije ili čisti razumni pojmovi mogu upo-

[2] Isp. Kantstudien VIII. (1903). p. 1—29.

rabiti samo u empiričkom, a nikad u transcendentalnom smislu.[3] Pomisao stvari o sebi imade samo negativnu vrijednost, naime da ograniči našu osjetilnost. Ova je pomisao nužna, jer nas opominje, da su spoznajni predmeti, u koliko su vezani na osjetilnu našu zornost, samo pojavne vrijednosti, a bez ikoje spoznajne sveze sa stvarima o sebi. Mi moramo pomišljati stvar o sebi — i ako je pozitivno ne spoznajemo — upravo zato, da odredimo neprekoračivu granicu između osjetilnog našeg spoznanja i noumenalnog mišljenja. Pomisao stvari o sebi kao noumenalnog bića nije ni protuslovna s fenomenalnom naravi našeg mišljenja, jer kad Kantova kritika ispituje ljudsku, biva osjetilnu zornost, tada time nipošto ne isključuje mogućnost kakove druge, neosjetilne zornosti. Zadaća kriticizma, koja ide za tim, da omjeri dohvat ljudske spoznaje, mora dakle na prvom koraku svog istraživanja staviti pomisao stvari o sebi, o kojoj ne možemo sumnjati — i ako je ne možemo razumno spoznati.[4]

Ovaj temeljni princip kriticizma dijeli naše znanje u pozitivno i negativno. Pomoću kriticizma dobivaju kategorije imanentnu porabu, t. j. razumni naši oblici vrijede u opsegu osjetilne zornosti ili iskustvenog znanja. Naravoslovno i matematičko naše znanje izričemo u sintetičkim sudovima a priori — i to je sva naša znanstvena spoznaja. Na granici iskustva prestaje naše pozitivno znanje, a započinje pomišljanje stvari o sebi, koje nam tek negativno proširuje znanje, u koliko nam kazuje, da osjetilnom zornošću još nije iscrpljen savkolik misaoni bitak. Pita se: je li ovo u teoretskom pogledu negativno znanje od ikoje vrijednosti? Odgovor na ovo pitanje nalazimo u „transcendentalnoj dijalektici".

Racijonalna psihologija prekoračuje iskustvenu granicu, kad ideju duše smatra kao spoznatljiv predmet. Spiritualističke tvrdnje o ideji duše nijesu za znanost od pozitivne vrijednosti, jer teoretski ništa ne dokazuju, već su puki paralogizmi. A ipak imade racijonalna psihologija važno negativno značenje, jer oduzima svaku znanstvenu vrijednost materijalističkom naziranju. Budući naime da spiritualistička ispitivanja o misaonom jastvu nijesu predmet naše spoznaje, za to mora i materijalizam biti

[3] Kritika čistog uma (= K. č. u.), ed. Kehrbach. p. 223.
[4] ib. 231—238.

jalov, kad se bavi rješavanjem ovog istog pitanja, koje našoj spoznaji uopće nije pristupačno.[5]

Kao što paralogizmi racijonalne psihologije, tako je i dijalektičnost racijonalne kozmologije od veoma znatne vrijednosti. Spekulativni um postavlja u kozmološkom pitanju četverostruku opreku izmedju teze i antiteze, a ipak naš um iz praktičnog interesa zabacuje antiteze, te pristaje uz teze. Početak svijeta, jednostavnost i nepropadljivost misaonog subjekta, sloboda djelovanja i jedinstveni svršni uredjaj celojkupnog bitka u jednoj apsolutnoj ideji — to su četiri kozmološke teze, koje su ujedno „osnovi za moral i religiju.“[6] Ove teze nijesu sadržaj sintetičke naše spoznaje, pa ih upravo za to i empirizam ne smije apodiktički nijekati. Kozmološke dakle teze ne može znanost spekulativnom sjegurnošću prihvatiti, ali ih može dogmatizam iz praktičnog interesa zadržati. Ističući ovaj praktični momenat očito upozoruje Kant, kako se ljudski um ne može oteti težnji za spoznajom onih pitanja, koja leže izvan empiričkog opsega, koja su posve transcendentne naravi. Pa ako se spekulativna umna moć i ne može dovinuti sintetičkoj spoznaji transcendentnih predmeta, ipak se naš um iz praktičnih obzira ne treba odreći svakog znanja o njima. Cjelokupno dakle naše znanje nije iscrpljeno u teoretskoj spoznaji iskustva, već se nastavlja i onkraj granice osjetilno-razumnog spoznanja.

U racijonalnoj teologiji zabacuje Kant ontološki i kozmološki dokaz za opstojanje Božje, a osobitu posvećuje pažnju fizikoteološkom dokazu. Kant veli, da svršnost prirode ne može doduše objektivnom sjegurnošću dokazati bitak najvišeg Bića, ali nam fizikoteološki dokaz ipak proširuje naše spoznaje o prirodi, jer ih svodi na ono jedinstvo, kome se princip nalazi izvan same prirode. Fizikoteološki dokaz upućuje nas, te u proučavanju prirode opažamo veličajni svršni uređaj, koga pukim iskustvenim istraživanjem nikad ne bismo otkrili. Ova ideja jača i proširuje naše znanje tako, te smo primorani potpunim osvjedočenjem podati se vjeri u najvišeg začetnika prirodne svršnosti.[7] Naš um ne može biti bez ideje o najvišem Redatelju svemira, ali ta ideja ne daje one apodiktičke sjegurnosti, koju imademo u iskustvenoj spoznaji. Ova ideja služi našem umu lih kao „regula-

[5] K. č. u. 323.
[6] ib. 385.
[7] ib. 489.

tivni princip", koji nam prirodu prikazuje kao da se razvija po Božjem uređenju.[8] I ako nam dakle fizikoteološko dokazivanje ništa ne proširuje objektivne spoznaje, ipak je ono od teoretske vrijednosti u svezi s naravoslovnim istraživanjem. — Teleološki momenat u prirodi nije doduše predmet znanstvenog ispitivanja, ali on ravna teoretsko ispitivanje prirodoslovne znanosti tako, te je sa spekulativnom spoznajom prirode skopčana umna vjera, koja je subjektivno neoboriva — i ako bez objektivne sjegurnosti. Opstajanje najvišeg začetnika prirodne svršnosti nije predmet logičke spoznaje, koja bi se osnivala na objektivnim dokazima, jer štogod nije u iskustvenom opažanju sadržano, to već ne može biti konstitutivni princip našeg znanja. Dogmatička je dakle metafizika u zabludi kad naučava, da naš razum može teoretski nedvojbeno odgovoriti na pitanja o Božjem bitku i udesu ljudskog života. Jedini odgovor na ova pitanja jest moralna vjera, koja nije drugo nego praktični postulat sadržan u moralnim zakonima.[9]

Iz rečenoga je vidjeti, kako rezultat „transcendentalne dijalektike" odgovara onoj namjeri, što ju je Kant izrazio u Predgovoru za 2. izdanje Kritike čistog uma. „Moradoh napustiti znanje, da ustupim mjesto vjeri".[10] Svrha Kantovog kriticizma (u negativnom pogledu) bila je ta, da se dokaže varavost i prividna vrijednost dogmatske metafizike.[11] A da se u drugu opet ruku izbjegne skepticizmu, zadržao je Kant moralnu vjeru, koja spaja teoretski um sa praktičnim u toliko, što spekulativni um stavlja pitanja o Bogu i neumrlosti duše, a tek praktični um (koji se ne ravna po logičkim, već praktičnim motivima) podaje na ta pitanja stalni odgovor. Realnost ideje o Bogu i neumrlosti ne dâ se dakle dokazati teoretskim putem, pa za to je zadaća „Kritike praktičnog uma", da ove dvije ideje dovede u svezu s moralnim zakonom.

Da ovu zadaću riješi, poslužio se Kant pojmom najvišeg dobra. Moralna je naša dužnost, da ostvarimo najviše dobro t. j. svezu savršene ćudorednosti i blaženosti. Savršenu pak ćudorednost ne možemo polučiti inače već jedino u beskonačnom progresu osobnog bivstvovanja. „Dakle je najviše dobro

[8] K. č. u. 486 sq.
[9] ib. 496.
[10] ib. 26.
[11] ib. 221.

praktički moguće jedino ako pretpostavimo neumrlost duše; pa budući da je ta neumrlost nerazdvojiva s moralnim zakonom, za to je ona postulat čistog praktičnog uma".[12] S druge strane opet savršena blaženost iziskuje Božje bivstvovanje. Moralni naime zakon traži nužnu svezu svetosti s blaženstvom. Budući pako da je u osjetnom životu samo slučajno spojena blaženost sa svetošću, s toga treba za mogućnost nužne sveze izmedju blaženstva i svetosti pretpostaviti egzistenciju umnog bića, koje svu osjetnu prirodu dovodi u sklad s moralnim ciljevima. Moralni dakle zakon, koji nas obvezuje, da polučujemo najviše dobro, ujedno nam namiče moralnu dužnost, da ne dvojimo o Božjem bivstvovanju. I Božji je bitak prema tome postulat praktičnog uma. Oba ova postulata ne proširuju spekulativne naše spoznaje, već su jedino pretpostavke, koje iz praktičnih razloga nužno prihvatamo. Ideje spekulativnog uma, o kojima ne bismo mogli inače nikakove tvrdnje izreći, dobivaju tako u praktičnom pogledu objektivnu realnost.[13] Drugim riječima: bitak Božji i neumrlost duše nijesu predmet logičke spoznaje, tako te bi razum uviđao objektivnu nužnost ovog predmeta, već je nasuprot ova nužnost samo subjektivna, u koliko je u svezi s moralnim zakonom.

Kant je svojim razlikovanjem između teoretske spoznaje i praktičnih postulata (ili vjere u realnost umnih ideja) izravno uplivao na teološki racijonalizam u 19. vijeku, a i na savremeni razvitak filozofijskog umovanja. Schleiermacher i Ritschel uče u glavnom kao i Kant, da pitanja o Bogu i duši ne spadaju na spekulativni razum, već na subjektivnu svijest. A i novokantovska škola u drugoj polovici prošlog vijeka oslanja se na Kanta poglavito u negativnom smislu kriticizma, u koliko naime zabacuje transcendentnu metafiziku. „Novi polet Kantove nauke, koji je začeo oko godine 1860., zapade u doba odnemarenog filozofijskog zanimanja, gotovo strastvenog zabacivanja metafizičkih pitanja i u doba radova stegnutih na pojedinačne znanosti. Prema tome se raspoloženju požudno poseglo, navlastito sa strane prirodoslovaca, za filozofijskom naukom, koja je nastojala dokazati nespoznatljivost stvari o sebi i ujedno utvrditi pravo matematičke teorije o iskustvenom svijetu. Tako je Kant prije svega uplivao, upravo kao i za svog života, opet negativ-

[12] K. prakt. u. 146.
[13] K. p. u. 158.

nim dosljecima svoje nauke o spoznanju. Za onda je njegovo djelovanje bilo oprečno racijonalističkom sveznadarstvu (Alleswisserei) i popularnom učenjaštvu, što ga je Kant za uvijek uništio: a ovaj puta je bio odraz simpatije, u koliko se obradovalo, da empirizam dobiva filozofijsku opravdanost. Ovim je okolnostima pripisati, da su prva shvatanja i preokreti „novokantizma" osobito naglašavali „antimetafizicizam" te se djelomice priklanjali relativističkim i pozitivističkim nazorima.[14] Filozofijski duh u Njemačkoj, kad su ga F. A. Lange, Kuno Fischer, Eduard Zeller i Otto Liebmann pozvali, da se opet povrati Kantu, nastojao se oprijeti naturalističkim nastojanjima u pogledu onih ideja, koje je Kant smatrao postulatom praktičnog našeg uma. Pa kao što je Kant išao za tim, da svojim kriticizmom osjegura proti skeptičkom empirizmu neoborivu vrijednost znanstvenog spoznanja, tako opažamo i u neokriticizmu, da smjera na idejalističke neke ciljeve. Kantova je nauka o isključivo iskustvenoj vrijednosti našeg spoznanja — osnov u razvitku savremenog idejalističkog umovanja, pa za to neokriticizam ne prestaje isticati nespoznatljivost noumenalnog svijeta. Ali bojeći se opet, da ovaj noetički skepticizam obzirom na noumenalni bitak ne dođe u sukob s moralnim zahtjevima naše svijesti, nalazi neokriticizam glavni svoj zadatak u tome, da odbačenu noumenalnu spoznaju zamijeni praktičnom vjerom u transcendentnu vrijednost ideja. Budući pako da se fenomenalizam moderne filozofije oslanja na transcendentalno stanovište Kantovog umovanja, za to se kritičkom istraživanju namiće prije svega zadatak, da ispita metodu i noetičke principe u Kantovoj filozofiji.

II. Transcendentalno stanovište ne sastoji u istraživanju psihološke naravi našeg spoznanja, a niti u izričnom ispitivanju sveze između pomišljanja i misaonih predmeta. Zadaća transcendentalne filozofije odnosi se na apriorno konstruiranje iskustvene spoznaje t. j. transc. metoda hoće da u samom našem pomišljanju otkrije one elemente, na kojima se osniva svaka znanstvena spoznaja.[15] Ovaj metodički princip, koji ide za tim, da ispita i objasni one uvjete, koji konstruiraju znanstvenu spoznaju, služi transcendentalnoj filozofiji ujedno kao dedukcija za spoznajnu vrijednost. Budući naime da se mogućnost isku-

[14] Kantstudien IX. (1904), p. 6.

[15] K. č. u. 43.. 44.

stva temelji na apriornim elementima, s toga oni proizvode ili stvaraju predmete znanstvenog iskustva. U samom dakle pojmu apriornosti nalazi se i kriterij za spoznajnu vrijednost. Po stanovištu transc. filozofije imade svaki spoznajni elemenat u toliko, i jedino u toliko znanstvenu vrijednost, u koliko dotični elemenat nužno uvjetuje sâm bitak spoznajnog predmeta.[16] Dosljedno tome zabacuje transcendentalna metoda vrijednost metafizičke spoznaje, koja ne proizvodi sama svoj predmet, jer ispituje stvari, u koliko su neovisne o našem pomišljanju. U transcendentalnoj metodi nalazi se dakle razlog za „kritičko" shvatanje ljudske spoznaje. Po tome bi nazoru zadaća filozofije imala biti jedino u istraživanju spoznaje, odnosno u istraživanju apriornim uvjetima omogućenih spoznajnih predmeta — eliminirajući svaku spoznaju stvari o sebi.

Kolikogod kriticizam naglašava svoju neovisnost o dogmatskoj metafizici, ipak se i transcendentalna metoda — ako hoće da izbjegne skepticizmu — nužno oslanja na dogmatske pretpostavke. Formalno naime stanovište kriticizma uči, da apriorni uvjeti sačinjavaju (konstituiraju) sam spoznajni predmet. Po tome je samo ona spoznaja znanstvene vrijednosti, koja je istovetna sa svojim predmetom — biva tako, da spoznajnom predmetu ne pripada o spoznaji neovisni bitak (o sebi). Pojmovi imadu nužnu vrijednost u toliko i samo za to, jer su „objektivni razlog za mogućnost iskustva".[17] Ovaj formalni princip kriticizma, koji stavlja kriterij za spoznajnu vrijednost u identificiranje objektivnih spoznajnih uvjeta sa spoznajnim predmetom, ne samo da nužno dovodi do skeptičkog idejalizma, već je i sâm u sebi protuslovan. Ako je naša spoznaja samo u toliko sjegurne vrijednosti, u koliko je transcendentalno deducirana, tada se jamstvo za valjanost ili ispravnost same ove tvrdnje nikako ne može nalaziti opet u transcendentalnoj dedukciji. Gdje nam je kriterij za objektivnu vrijednost same transcendentalne metode, ako ne u općim principima logike, koji svoju vrijednost temelje na očevidnosti, a ne u transc. dedukciji? Sama dakle tvrdnja transcendentalne metode, koja dašto hoće da bude objektivne vrijednosti, stoji sa sobom u protuslovlju kad izriče, da se svaka objektivna vrijednost spoznaje osniva na transc. dedukciji. Ako se pako usvoji „nekritičko" stanovište, da se

[16] K. č. u. 550.
[17] ib. 110.

spoznajni uvjeti ravnaju po predmetu, tada je eo ipso oborena transcendentalna filozofija.

Ali kao što ne može transc. filozofija objektivnu ispravnost same tvrdnje metodičkog svojeg principa afirmirati na osnovu transc. dedukcije, već joj se jedino pozvati na „dogmatsku" pretpostavku o logičkoj evidentnosti, tako ona ne može mimoići i drugih dogmatskih pretpostavki. Budući naime da je svrha kriticizmu, te istumači mogućnost znanstvenog iskustva, s toga valja bezuvjetno već pretpostaviti znanstvenu vrijednost iskustva. Bez te pretpostavke mogla bi transcendentalna filozofija imati jedino tu zadaću, da ispita one uvjete u našoj svijesti, koji omogućuju sustavno sređene umislice (Einbildungen), koje nemaju nikakove transubjektivne vrijednosti, a koje mi ipak zovemo znanost. Ako pak transc. filozofija ističe proti skepticizmu, da u prirodnim znanostima nedvoumno postoji objektivna istinitost, tada mora i to priznati, da se ova znanstvena vrijednost može osnivati jedino u logičkoj očevidnosti spoznanih činjenica. Dosljedno tome valja reći, da je „dogmatska" odnosno logička nužnost u objektivnim snošajima kriterij za spoznajnu vrijednost, a ne transcendentalna dedukcija.

Na ove prigovore dalo bi se u prilog kriticizma odgovoriti, da se transcendentalna dedukcija osniva na metafizičkoj dedukciji. Zadaća je naime metafizičke dedukcije upravo to, da dokaže, kako se opći i nužni temelji znanstvene spoznaje nalaze u svijesti ljudskoj neovisno o pojedinačnom spoznajnom sadržaju. Drugim riječima: prirodne znanosti imadu svoju nužnu vrijednost za to, jer osim aposteriorne, empiričke „građe" mišljenja, postoji još i drugo psihološki-spoznajno vrelo, a to su oblici znanstvene svijesti ljudske. Otkud pako znademo za te oblike? Što nas upućuje, da osim aposteriornog spoznajnog izvora imade i apriorni princip? Razlog apriornosti, veli Kant, jest općenitost i nužnost.[18] Pa prema tome, da uzmogne transcendentalna filozofija proti skepticizmu pretpostaviti objektivnu vrijednost znanstvene spoznaje, valja joj pretpostaviti općenitost i nužnost kao kriterij za onaj apriorni elemenat, što ga metafizička dedukcija u znanstvenoj spoznaji hoće otkriti. Metafizička dakle dedukcija ne može proti skeptičnom empirizmu imati nikoje vrijednosti, ako ne pretpostavi onu istu logičku nužnost, koju i dogmatska metafizika pretpostavlja kao

[18] K. č. u. 649.

zalog znanstvene istine. Ako se pako spoznajna vrijednost mora na temelju logičke nužnosti pretpostaviti prije svake dedukcije, tada bi bio circulus vitiosus dokazivati spoznajnu vrijednost na osnovu transcendentalne dedukcije. Protudogmatska metoda kriticizma onemogućuje dakle izvedbu glavne zadaće, koja ide za tim, da ispita mogućnost sintetičkih sudova a priori. Po transcendentalnoj su naime metodi sintetički sudovi za to apriorni, jer imadu općenu i nužnu vrijednost, a znanstveno vrijedni su za to, jer su apriorni (t. j. u svijesti našoj osnovani princip spoznaje).

Jednako stanovište, što ga transc. filozofija zauzima glede spoznaje empiričkih predmeta, mora dosljedno prihvatiti i glede vrijednosti svih logičkih principa uopće. Logički (i matematički) aksiomi imali bi (po transc. filozofiji) samo u toliko općenu i nužnu vrijednost, u koliko imadu svoj temelj a priori, biva u zornosti (Anschauung) i kategorijama. Ustvrdimo li pako, da se i za logičnu nužnost nalaze uvjeti isključivo u svijesti ljudskoj, tada se bezuvjetna znanstvena vrijednost naše spoznaje ne može nikako razlikovati od kojegmudrago subjektivno-psihološkog zbivanja. Drugim riječima: logična nužnost prirodnih znanosti ne vrijedi za nas ništa više, nego i psihološka nužnost svake usebne činitbe. Sve znansteno istraživanje vodi tek do uvjetnih, relativnih rezultata — jer je vezano na relativnu vrijednost psiholoških uvjeta u svijesti ljudskoj. Pa kao što je po Kantovoj nauci ćutilno poimanje kontingentne vrijednosti, jer je aposteriorno, tako isto nemamo jamstva, da li je i znanstvena nužnost sama u sebi veće vrijednosti, nego ćutilno naše poimanje. Ako naime prirodne znanosti imadu općenitu i nužnu vrijednost samo u koliko je ta vrijednost vezana na apriorni spoznajni elemenat, tada je vrijednost svake znanosti upravo tako relativna, kašto i vrijednost psihološkog zbivanja t. j. u toliko postoji, u koliko zbiljski postoji spoznajni princip. A je li, pitamo, kriticizam ovom svojom naukom riješio problem znanstvenog našeg nastojanja? Odgovor može biti samo negativan. Svaka naime prirodna znanost bavi se svojim predmetom tako, da se rezultat znanstvenog istraživanja oslanja na transubjektivni bitak i zakone. Kad bi sve naše proučavanje prirode išlo za tim, da upozna one predmete, koji su obzirom na svoj opstanak i bitne snošaje isključivo o spoznajnom subjektu ovisni, tada ne bi nikoja prirodno-znanstvena zadaća mogla prekoračiti

granice osjetnog predočavanja. A ipak je nesumnjivo, da se nikoji astronom, kemičar, fiziolog i kojigod istraživaoc prirode ne će zadovoljiti ispitivanjem svog predmeta, u koliko je taj predmet ovisan o apriornim uvjetima ljudske spoznaje. Planetski zakoni, anorganski spojevi i organski ustroj ne mogu se nikako smatrati istovetni s ćutilnim sadržajem naše svijesti, već se imadu pomišljati neovisni o spoznajnoj djelatnosti istraživaoca. Prvi dakle uvjet iskustvene znanosti jest objektivna realnost, koja je pristupna aposteriornom našem opažanju. Tako smo eto došli do one tačke, gdje su prirodne nauke u najužem dodiru s naukom o spoznanju. Prvi i najodlučniji spoznajni problem glasi: postoji li objektivna realnost i možemo li njenu bitnost upoznati?

Skepticizam ili zapravo konsciencijalizam tvrdi, da je neopravdano uopće i govoriti o realnoj zbilji. Neposrednim iskustvom opažamo samo one tvorine, koje se nalaze unutar svijesti naše, a da li opstoji i transcendentni bitak, toga nijesmo kadri dokazati. Ovo skeptičko stanovište obara činjenica, da iskustvene znanosti nijesu i ne mogu biti puko subjektivno pomišljanje bez ikoje sveze s realnošću. U zamjetbenim sadržajima (Wahrnehmungsinhalt) svijesti naše doživljujemo takove relacije, koje nijesu o nama ovisne, već smo ih mi usiljeni pomišljati. Otuda pako slijedi proti konsciencijalizmu, da izvan naše svijesti odnosno izvan sveze očutnih sadržaja, mora postojati nešto, u čemu su nepromjenive relacije zamjetbenih sadržaja osnovane. Time je odbita negativna instancija proti realističkom nazoru o vrijednosti naše spoznaje. Prvi pozitivni zadatak spoznajne kritike mora prema tome da ispita: kako se dade dokazati, da doista postoji realna zbilja.

Naivni realizam objektivira očutne utiske, te drži da su oni predmeti, u kojima izviru opažene relacije, kvalitativno istovetni s očutnim sadržajem. Ali i ovaj je nazor neodrživ prema kritičkom realizmu, koji ističe, da o nama neovisne relacije (koje smo usiljeni pomišljati) nijesu vezane na stanovite osjetne sadržaje ili na osobe, koje ih pomišljaju, te prema tome neke relacije i onda stalno postoje, kad se izmjenjuju očutni sadržaji u koliko te relacije doživljujemo. Izvan naše svijesti mora dakle da postoje predmeti, koji su kao realni nosioci zamjetbenih relacija neovisni o ćutilnom sadržaju. Realni predmeti kao supstrat prirodnog zbivanja moraju imati adekvatan razlog za sve one realne snošaje, koji postoje neovisno o ćutilnom našem

opažanju. Da realni snošaji uzmognu postati sadržaj našeg iskustva, nužno je dakle da ih pomišljamo u svezi s realnim predmetima, kao nosiocima prirodnih pojava.

Kad je ovako pronadjen put u realni svijet, onda treba preći na drugi i to najvažniji noetički problem: možemo li mi upoznati realnu bitnost, ili u Kantovoj terminologiji: možemo li spoznati stvar o sebi? Fenomenalizam poriče ovu mogućnost pa zato se indirektno rješavanje u prilog kritičkog realizma ima otpočeti ispitivanjem i pobijanjem Kantove filozofije. Stanovište Kantovog fenomenalizma neispravno je poglavito s toga, jer Kantova spoznajna teorija ne uzima obzira na glavnu svrhu prirodnih znanosti. Ispitujući prirodne snošaje, u koliko su o nama neovisni, ide znanost za tim, da upozna samu bitnost realnih predmeta. Golemi napredak u prirodnim naucima ne znači samo opsežnost znanja, već se u prvom redu tiče ispravnijeg i potpunijeg poznavanja prirode. Ako su mnogi stari nazori u astronomiji i fizici danas već oboreni, tada se ove promjene u znanstvenom razvoju doista ne osnivaju na istraživanju prirode, u koliko je ona ograničena tek na pojave svijesti naše, već u koliko joj spada transubjektivna realnost. Zbiljski opstanak prirodnih znanosti dokazuje dakle proti Kantu, da možemo spoznati stvar o sebi.

Kad je ovim indirektnim načinom omogućen spoznajni realizam (u pogledu pitanja o spoznaji realnih bitnosti), tada još konačno preostaje kritičkom realizmu zadatak, da izravno dokaže i obrazloži, kako naša spoznaja imade vrijednost i za stvar o sebi. Budući pako da se osebita teorija Aristotelovog realističnog shvatanja o vrijednosti ljudske spoznaje nastavlja u skolastičnoj filozofiji sve do našeg vremena, za to se noetički problemi ne mogu pozitivno riješavati izvan okvira peripatetično-skolastične filozofije. Ona uči, da empirička naša zornost ne bi imala sadržaja, kad ne bi u svezi bila s realnim predmetima. Nadalje uči skolastična filozofija, da osim predodžbenog sadržaja imademo i općenite pojmove, biva takove spoznajne tvorine, koje svojim sadržajem nijesu vezane na pojedinačne predmete. Opći pojmovi imadu vrijednost za realne predmete upravo za to, jer nastaju u svijesti iz empiričke zornosti. Svâ dakle naša spoznaja, koja se izgradjuje od općih pojmova, imade realnu vrijednost, i to realnu vrijednost obzirom na sâm sadržaj općih pojmova t. j. realna vrijednost naše spoznaje nije

vezana samo na opseg empiričke sadržine u svijesii našoj, već se proteže i na izvaniskustvene (neempiričke) predmete. Otuda pako slijedi, da metafizika imade jednaku vrijednost kao i empiričke znanosti, odnosno da možemo spoznati stvari kako su o sebi, a ne samo kako su ovisne o ljudskoj zornosti. Ovaj dakle rezultat skolastične filozofije indirektnim putem obara transcendentalnu metodu Kantovog umovanja i s time spojenog razlikovanja između teoretskog znanja i praktične vjere.





Emancipacija žene.

Dr. Josip Pazman.

Otkad je zajeknula svijetom deviza „liberté, egualité, fraternité“, počelo se i na to pomišljati, kako da se nejednakost i neravnopravnost između žene i muškarca ukloni. Promatra li se naime žena u društvu domaćem, u obitelji, vidimo je pod vlasti muža svoga, koji po svojoj volji upravlja imetkom i koji ne rijetko vez ženidbeni krši, a da ga nitko za to na odgovornost ne poziva. Gledamo li ženu u odnošaju spram države i javnosti, gotovo sve javne službe nepristupne su za žene, viša naobrazba iskjučivo je pridržana za muškarce, sav obrt i trgovina je u rukama muškaraca, muškarci svi i svuda, a ženâ kan da i nema. Osobito na političkom polju nema ženi ni traga, pa i pravo glasovanja joj se uskraćuje. Ova inferiornost u društvu ljudskom potaknula je na pokret, koji ide za tim, da se žena oslobodi iz podložnosti, u kojoj se nalazi. Pa budući da se je u rimskom pravu otpuštanje sina ispod očinske vlasti zvalo emancipacija, to se je i ovo nastojanje, da se ženi pribavi u društvu ljudskom jednakopravni položaj sa mužem nazvao istim imenom emancipacija.

U ovom pitanju, da li žena ima biti jednakopravna mužu i ako ima da bude, u koliko treba da bude, ne misle svi jednako. Nekoji idu predaleko te zahtjevaju za ženu apsolutnu ili posvemašnju jednakopravnost ne samo u politici, u javnim službama, već i u obitelji. Dapače socijalista Bebel[1]) toga je mnijenja, da se ima dokinuti ženidba, budući ona pravi korjen i razlog svojkolikoj nejednakopravnosti žene, ter uvesti i spram žene komunizam. Drugi su opet umjereniji u svojim prijedlozima i zahtjevima, tako te se danas govori o emancipaciji ra-

[1] U svojem djelu: „Die Frau und der Socialismus“, koje nema znanstvene vrijednosti, već je za agitaciju.

dikalnoj i emancipaciji umjerenoj; o emancipaciji pravoj i opravdanoj, onoj na kršćanskom stanovištu i o emancipaciji krivo shvaćenoj, neopravdanoj i pretjeranoj. Zove se ovaj pokret i drugim imenom feminizam,[2]) u koliko je žena predmetom toga nastojanja, da se uklone one ograde, koje stežu slobodu žene kako u javnom tako i u privatnom životu.

Pošto je ovje razloženo, o čemu se radi, kad je govor o emancipaciji žene, ne će biti bez koristi, ako se u kratko obazremo po prošlosti ter uočimo, kako je uopće došlo do ovog pokreta i kakove su nade na uspjeh u budućnosti.

Početak ovomu pokretu, kako se to općenito priznaje, imade se tražiti u francuskoj revoluciji. Kad je narodna skupština 27. aug. 1789. javno proglasila „prava čovječja“,[3]) i postavila ih u 17 točaka ne čelo novoga ustava, rekao je zgodno Mirabeau, da je to proglašenje pogibeljan predgovor knjizi, koja nije još ni napisana.[4]) I doista prevelikim isticanjem prava čovječjih logičnom nuždom došlo se do zaključka, da se istaknu i prava žene, jer je i ona čovjek. Ako to stoji, da svi ljudi imadu jednaka prava, onda zahtjevamo i za žene i aktivno i pasivno izborno pravo, i da se ženama otvori pristup u sve javne službe, jer su i one ljudi. Tako je zahtjevao Olympe de Gouge, pa „građanka“ Fontenay, pa marquis de Condorcet. Ljudima, koji su zaigrali ono vrzino kolo, bilo je veoma neugodno, što se je to pitanje žene iznijelo, ali time su sami osuđivali svoje načelo, iz kojeg su zastupnici ženskih prava došli do tog nužnog zaključka. Ovaj zaključak međutim uključivao je naravno i taj zahtjev, da se i ženama dade ista naobrazba kao i muževima, e da i one uzmognu ovima uz bok ustati na obranu „ljudskih prava“.[5])

Ovaj pokret iz Francuske poprimila je odmah Engleska i Sjev. Amerika pa Njemačka i dr. zemlje. U Engleskoj Mary Wollstonecraft (1792.) pa kasnije J. Stuart Mill (1869.) bili su najpoznatiji pisci i zagovornici pravâ žene. U praktičnoj Americi urodio je ovaj pokret u brzo tim plodom, da su ženske

[2] Francuski pisci upotrebljuju obično ovaj naziv. N. pr. Burnichon „Feminisme“ u časopisu „Etudes“. Brunetière „Les deux feminismes“. Dok Nijemci vele: Die Frauenfrage. Tako n. pr. Cathrein, Dr. Koch i dr.

[3] Les droits naturels inalienables et sacrés de l' homme. Weiss, Weltgeschichte t. 14. pg. 600.

[4] Weiss o. c. pg. 604.

[5] Vidi Staatslex. I. str. 571. i sl.

počele polaziti sveučilišta i dolaziti u javne službe. U Rusiji je također frekventacija ženskih na univerzitetima znatno porasla. U Belgiji je građanski zakon promijenjen u prilog ženama.[6]) U Njemačkoj se razmahala organizacija žena, umnožili u velike t. zv. „Frauenvereini“. Ali političkih prava nijesu žene ni do danas postigle, premda se vodi žestok boj za politička prava žene u Engleskoj.

Međutim još je jedna okolnost silno djelovala na ovaj pokret za prava žene. Otkad je velika produkcija zahvatila mah i broj radnika i radnicâ stao naglo rasti, — koncem 18. i kroz 19. vijek — nanio je sebični i bezobzirni kapitalizam udružen s liberalizmom i ateizmom najviše štete slabijoj polovici radničkoga svijeta — ženi. Jeftiniju radnu silu žensku tražilo se i izrabljivalo se, tako te je žena kroz cio dan zapregnuta u tvornici postala nesposobna da obavlja ujedno dužnosti supruge i majke. U drugu ruku sve veća bijeda radničkoga stališa odvraćala je mnogobrojne radnike od ženidbe, jer nisu bili kadri uzdržavati obitelj, a koji su se i ženili, upali su u još veću bijedu skupa sa ženom. Vapaj za pomoć ženskom svijetu postojao je u industrijalnim krajevima svaki dan to veći. Taj vapaj ženâ uplivao je naravski na pokret za prava žene u tom smjeru, da se pribave ženi i otvore nova vrela privrede, budući da u ženidbi ne može naći žena dovoljno opskrbe. To je bio nov povod, da se je stalo raditi oko toga, da se žene pripuste k naukama, višoj naobrazbi, a dosljedno nekojim barem javnim službama. Napose uzela je u najnovije vrijeme socijalna demokracija pitanje žena u svoj program zahtjevajući potpunu ravnopravnost žene sa muškarcem. Blago prosvjete imade biti zajedničko cijelome čovječanstvu; prema tomu ne smije biti pridržano samo muškarcu, nego mora biti otvoreno i ženi. Tako govore zastupnici soc. demokracije u parlamentima i kongresima, koji se u tu svrhu obdržavaju.

Da se je ovaj pokret za emancipaciju žene veoma razmahao, to je očita činjenica. Na čelu pokreta, moglo bi se reći, stoji Amerika. Ondje je taj pokret raznobojan ter nosi na sebi sve osebujnosti one zemlje, u kojoj se vodi. U Evropi se je ovaj pokret većma razmahao u sjevernijim i nekatoličkim zemljama, kao u anglikanskoj Engleskoj, u protestantskoj Pruskoj, Norveškoj. Švedskoj i Danskoj, i u skizmatičnoj Rusiji. Glavni

[6] Vermeerisch, De iustitia n. 513.

zastupnici i pobornici tog pokreta jesu nekatolici. Razlog, zašto se je od katolika najmanje učinilo u ovom pogledu, bez dvojbe je taj, što za katolika nema drugog rješenja od onog, što postoji već 2000 godina u katoličkoj Crkvi. I doista u katoličkim zemljama nije ovo pitanje ni postalo, kako se ono veli, goruće, kao u nekatoličkim. Gdje postoje ženski samostani i gdje je razvijena karitativna djelatnost katoličkih žena, tamo nema ni one bijede ni vapaja za pomoć, barem ne u velikoj mjeri. U katoličkoj Belgiji ipak, gdje je radništvo mnogobrojno, postoji liga kršćanskih žena (ligue des femmes chrétiennes), koje djeluju i na tom polju, da se ublaži bijeda radnice. U Italiji postoji takoder pokret, ili bolje odjek pokreta za prava žene, ali u neznatnoj mjeri i više od mode nego od zbilje.

Da bude ovaj prikraz pitanja o emancipaciji žene što potpuniji i jasniji, odijelit ćemo pitanje o pravima žene od pitanja, kako ženskomu radnomu svijetu valja pomoći, a napose taknut ćemo se pitanja o naobrazbi žene.

Što se političkih prava tiče, tvrdimo, da ova ženi n e p r i p a d a j u. To bo ne zahtjeva opće dobro, ni današnji napredak, a ne bi u tom bila sreća ni po same žene. Da općenito dobro države toga ne zahtjeva, da žene imadu aktivno i pasivno pravo glasa, dokazuje već ta činjenica, što tih prava žene nisu nikada imale. A kad bi dobrobit države to zahtjevala, jamačno bi tečajem vijekova mudri državnici, kojih je vazda bilo, tu nuždu upoznali i žene pripustili na upravu države, Veliki mudrac Aristotele smatrao je jednakim zlom, i da žene upravljaju državom i da državnici po uputi ženâ vladaju.[7]) Glasoviti satirik grčki Aristofan napisao je i šaljiv igrokaz,[8]) u kojem izvrgava ruglu zamišljenu žensku vladu. Platon je doduše zagovarao neku vrst emancipacije ženâ, ali ta je njegova želja ostala do danas na papiru, kao i mnoge druge njegove idealne osnove. Za vrijeme silnoga rimskoga carstva nije nikomu ni na pamet došlo, da bi zagovarao politička prava ženama. U srednjem vijeku, koji se odlikuje izvanrednim poštivanjem i gotovo obožavanjem žene, nije povijest zabilježila pokreta u tom smislu. Pa i novi i najnoviji vijek, u kojem se pokret u prilog pravâ žene u velike razmahao, nije tim rodom do danas urodio. I najliberalnija država u Evropi Engleska grčevito se bori i ne da ženama poli-

[7] Politic. l. 2. c. 7.

[8] Naslov je *Εκκλησιαζουσαι*.

tičkih prava. Ni u Sjev. Americi nisu do danas žene politička prava postigle. U Švedskoj su žene najviše od svih država na ugledu; tamo se ženama dozvoljavaju sve javne službe i svi doktorati, osim bogoslovnoga, ali političkih prava nisu postigle.

Ali ako dublje zavirimo u samu stvar, opazit ćemo, da imade važnih razloga, poradi kojih se ne može dozvoliti ženi posvemašnja politička ravnopravnost s muškarcima. Jedan od ovih razloga je narav žene, koja ovu čini nesposobnom za državne i političke agende, dok je u muškarca upravo njegova narav takova, koja ga čini za to sposobnim. Općenito naime govoreći — jer iznimaka imade — muškarac se i umom svojim i hrabrošću i razboritošću i postojanošću i tjelesnom snagom odlikuje, dok u žene — općenito govoreći — prevladava čuvstvo, žena ima smisla za male i sitnije stvari, volje je nestalne i promjenljive, u govoru manje oprezna, tjelesnog ustroja slabijeg i lako ju laskanjem i udvaranjem predobiti možeš. Ta su svojstva u žene postojana, te se ni najboljim odgojem ne mogu posve odstraniti, a to je dokaz, da imadu svoj korjen u samoj naravi žene. Ta su svojstva općenita svim ženama sviju krajeva i sviju vremena, a ne polaze tek od običaja, koji u jednom kraju vlada, a nikada po cijelom svijetu i u svako vrijeme. U državi pak imade takovih poslova, koji zahtjevaju svu ozbiljnost muškog karaktera, koji ištu da im se čovjek svom dušom poda i da im svu brigu posveti; a za takove poslove sposoban je muškarac a ne žena, koja je brigom uz domaće ognjište većma vezana, te se od njega na dulje vrijeme udaljiti ne može. Takovo pak izbivanje od kuće zahtjeva gotovo svaka javna službe, a da ni ne govorim o vojničkoj službi, za koju, bilo na kopnu ili na moru, nije ni svaki muškarac sposoban, a kako li da bude žena.

Sama dakle narav ženska ne podnosi trha javne službe, a najmanje vojničke. I to je eto novi razlog, da se ženi uskrate politička prava, s kojima su vojne dužnosti u uskom savezu. Tko samo površno pogleda u povjest svijeta, opazit će, da su se ljudi u državno jedinstvo poglavito stog razloga sastali, da mogu složnim silama suzbiti neprijateljske navale i obraniti život i imetak svoj i svojih. Prva i najprimitivnija dužnost politička je obrana protiv vanjskih dušmana. Za to se barem u najstarija vremena ne može ni zamišljati državnik bez mača u ruci, pa i dan danas su vladari ujedno i vrhovni vojsko-

vođe. Tko je dakle nesposoban za vojničku službu, taj ne može da si prisvaja prava politička. Istina, danas je vojna uprava razdijeljena od civilne, ali ponajviše poradi toga, što se u velikim državama posli državni tako gomilaju, da se moraju razdijeliti na razna ministarstva, ali u malim državama ne biva tako.

Nego s tim u savezu evo i drugog razloga. Prema današnjoj konstitucionalnoj formi države vladari su podijelili svoju vlast s parlamentom. A komu su oni dio vlasti svoje ustupili? Vjernim svojim vojnicima. Tako se je već za rimskih careva zbivalo, da su imperatori ali i pretorijanci imali vlast u ruci, te katkada pretorijanci veću od samoga cara. I kroz slijedeće vijekove darivahu vladari svoje vojskovođe raznim pravima i povlasticama, ne rijetko lenom, darovanjem osvojenog zemljišta. Pa i u moderno doba ostao je u bitnosti isti postupak. Vladari podjeljuju aktivno i pasivno pravo onima, koji su bili ili jesu podvrženi dužnosti vojničkoj. A tko nije — kao žene što nisu — podvrženi vojnoj dužnosti, nemaju ni prava da sudjeluju kod uprave državne.

Napokon uzmemo li da žene doista imadu ista prava politička kao i muškarci, evo kakovim bi sve neprilikama urodila ovakova nenaravna jednakopravnost u žena.

Kad bi se ženi dala politička prava kao muškarcima, uništila bi se obitelj, a uništi li se obitelj, pada država, kojoj je temelj u obitelji i koja se sastoji od njih. Zauzme li se naime žena za poslove i brige političke, komu će se povjeriti odgoj djece, vođenje kućanstva i toliki sitni domaći posli? Zar će slaba ženska glava na sve te poslove moći dospjeti, ako mora sjediti u saboru po čitave dane, a katkada i noći? I kad bi to samo dosta bilo, još kako tako. Ali tu dolaze onda saborski odbori, klubske sjednice, političke skupštine, pouzdani sastanci i t. d. A onda dolaze novine, koje se moraju čitati i pratiti savremeni politički rad u drugim državama. Mi vidimo na svoje oči, da i muškarci, koji se ne moraju brinuti za kućanstvo i domaće poslove, za vrijeme saborskog zasjedanja moraju često zanemariti mnogu svoju zvaničnu dužnost na vlastitu štetu; a kad bi još i žena morala zanemariti odgoj djece svoje, domaće poslove i povjeriti ih osobama tuđim, brzo bi nastradala obitelj, a odgoj djece pretrpio bi nenadoknadivu štetu. Ova bi se šteta još dala podnijeti, kad bi se radilo o kakovoj rijetkoj iznimci, ali nipošto kad se radi o tom, da se politička prava dadu svakoj ženi. Dobrobit dakle države, kojoj mnogo mora biti stalo do

toga, da se djeca kod kuće dobro odgajaju i da se kućanstvo savjesno vodi, zahtjeva, da se politička prava ne dadu ženi.

Uzme li se napokon i to u obzir, da bi žena imajući politička prava dosljedno imala i to pravo, da stupi po volji u koju hoće stranku, to bi se ne rijetko dogoditi moglo, da je muž jedne političke stranke, a žena druge. Tim bi se uveo u srce obitelji političko-stranački razdor, s kojim ne bi mogao postojati mir, sloga i zajednička ljubav među supruzima, a da ne spominjemo i drugih neugodnih posljedica takove političke ravnopravnosti ženâ. Ako li bi se pako politička prava uskratila udatima te ostavila tek neudatim ženama, to bi se onda za ženidbu stvorila nova zapreka, te se žene ili ne bi udavale, ili bi se poradi udaje dragovoljno odrekle političkih prava. U prvom slučaju nestajalo bi obitelji, a bez njih nestalo bi malo po malo i države; a u drugom slučaju dokazale bi žene same svojim postupkom, da za njih nisu politička prava.

Nije dakle u interesu države, da se žene maknu sa domaćeg ognjišta, za koje su stvorene i za koje imadu svu sposobnost i spretnost. Dapače kada tako ne bi bilo, valjalo bi zakonima i inim naredbama odrediti, da se svaki član države onome poslu posveti, za koji imade najviše smisla i spretnosti. I čim bi se većma u razne poslove umiješale osobe za njih nesposobne, to bi i napredak postao slabiji i neznatniji. Upravo napredak današnjega vijeka silno zahtjeva razdiobu rada, dosljedno i to, da se žene ne pačaju u muškaračke poslove. Politička prava ne bi donijela sreće ženi, jer bi bilo više razočaranja, nezadovoljstva, domaćeg razdora i svađe u obitelji i inih neprilika. A najgorje bi bilo to, što bi se ženi onemogućilo, da bude dobra supruga i nježna majka, što je za ženu najveća dika i slava. Niti bi bila ono, zašto je određena, niti bi bila dobra u javnom životu, jer bi joj redovito manjkali nužni preduvjeti i potrebite sposobnosti.

Najvažniji ipak razlog protiv političkih prava žene nalazi se u odredbi Božjoj, kojom je stvarajući prvoga čovjeka i načinivši od rebra mu družicu prvu obitelj osnovao, prvo društvo ljudsko, i u tom društvu vlast predao nad ženom mužu. *Sub viri potestate eris.*[9]) U familiji dakle počiva vlast u muža, pa dosljedno i u svakom drugom organizmu, koji se od obitelji sa-

[9] I. Mojs. 3, 16.

stoji, u općini, gradskoj upravi, kotaru, županiji, zemlji, državi, naravno imade da zastupa interese obitelji u prvom redu muž kao onaj, kojemu je od Boga vlast dana. Prema tomu pripadaju isključivo mužu politička prava i onda, ako je slučajno tjelesno slabiji i nerazvijeniji od žene, i u slučaju ako ga žena umom i drugim vrlinama natkriljuje. One bo vrline, kojim se općenito govoreći muškarac odlikuje, čine ga istina sposobnim za vlast, ali mu je ne daju. Daje mu to Bog, jer i tu vrijedi ona sv. Pisma: *Non est potestas nisi a Deo.*[10])

Moglo bi se prigovoriti: nije pravo, da se žene pokoravaju zakonima države, kad ove zakone kroje isključivo muškarci; već bi pravedno bilo, da i žene imadu dijela kod onih naredaba, koje se tiču i njih. Žene se moraju pokoravati zakonima, premda ne sudjeluju u zakonodavstvu; ali im se mora priznati pravo, da od zakonodavnoga tijela zahtjevaju pravedni obzir kod stvaranja zakona na položaj žene. A tko će im pružiti jamstvo za to? To može da bude opet samo u odredbi Božjoj, koji je nepromjenljivi zakon pravednosti dao i sve ljude obvezao, da ga se drže. To jamstvo imade žena u kršćanskoj državi, kojoj je temelj pravda. Iustitia regnorum fundamentum. I za to baš nije bilo pokreta za prava žene, sve dok nije zakonodavna skupština u Parizu podigla prava ljudska nad prava Božja i pravdu njegovu. Kad su ljudi stali bez obzira na Božji auktoritet stvarati zakone za podložnike u državi, bez obzira na zakon pravednosti i bez obzira na savjest, onda su dakako žene izgubile potrebno jamstvo i tako je logičkom nuždom nastala borba za prava žene. A kad je zatim bezbožna filozofija stala naučati autonomni moral neovisan o Bogu, a državoslovci, da je država jedino vrelo svakoga prava i svake vlasti, onda je žena još većma postala izvrgnuta samovolji muškaraca, koji nad sobom nikoga višega ne priznavahu. Pa kad se je tobož ustanovilo, da je razum ljudski autonoman, koji sam sebi zakone daje, onda ta autonomija mora da vrijedi i za žene, onda nema razloga, za što da muškarci imadu svu vlast u svojim rukama. Uz nauku o autonomnom moralu razvila se međutim praksa, po kojoj se od žene doduše zahtjevalo, da bude mužu vjerna, da bude moralna, ali to da muškarce ne veže. Takova očita nepravednost također je razlog, da su žene ustale na obranu jednako-pravnosti svoje sa muškarcima.

[10] Rim. 13, 1.

No budući da svega toga u kršćanskoj državi nema, barem ne smije biti, to je jasno, da žena jedino u kršćanstvu nalazi doličnu jednakopravnost i dovoljnu zaštitu svojih prava, i da se ovo pitanje o emancipaciji žene dade pravedno riješiti jedino na temelju nauke Kristove. Pa to i jest razlog, zašto u katoličkim državama toga pokreta nema. Polazeći dakle s katoličkoga gledišta, smatramo nastojanje žena za potpunom političkom jednakopravnosti i pogubnim po dobro države i po dobro obitelji i po dobro same žene. A za taj pokret, koji se digao po svijetu, ne krivimo žene, nego muškarce, koji su skinuli s uma veliku istinu, da nema vlasti van od Boga. Nema za to druge van povratiti se natrag na kršćanska načela i nestat će razloga ovome pokretu.

Ovim bi razmatranjem ovo pitanje o emancipaciji žena u najtežoj točki bilo riješeno. Preostaje, da se osvrnemo na druge pravne odnošaje, napose na pravo na javne službe, na imovinsko pravo žene, na pravo na pravednu plaću radnice te na pravo na izobrazbu.

Što se tiče javnih službi, to je pitanje donekle već riješeno. U koliko naime ženu valja isključiti od političkih prava, u toliko su joj dosljedno i sve javne političke službe zatvorene. Nema se dakle žena pripustiti k upravi ni k vojsci ni k mornarici, kako to doista i ne biva nigdje na svijetu, pa zato i smatramo pokret u tom pogledu bezuspješnim i uzaludnim. Pitanje pak o pristupu žene k drugim javnim službama nije više pitanje političko već pitanje naobrazbe. Ima li žena potrebitu naobrazbu i kvalifikaciju na tu i tu službu ili nema, priječi li ju ili ne priječi u službi njezina posebna zadaća supruge i majke, o tom ovisi i njezin pristup u nepolitičke javne službe.

Kad je govor o n a o b r a z b i ž e n e, valja dobro razlikovati naobrazku općenitu od naobrazbe posebne. Naobrazba uopće uključuje u sebi razvitak duševnih moći, uma, pameti i volje, da čovjek postane u intelektualnom i moralnom pogledu što savršeniji, dok naobrazba specijalna imade za svrhu valjano obavljanje stanovite javne službe. Tako n. pr. od liječnika se traži, da osim općenite naobrazbe imade potrebito znanje i specijalnu uputu, kako će svoje liječničko zvanje vršiti. Isto vrijedi za sudca, odvjetnika, svećenika, vojnika, učitelja i t. d. Što se dakle općenite naobrazbe tiče, u tom pogledu ne samo da se ne smije prigovarati ženama, ako si je nastoje postići, već

dapače valja nastojati pa i zakonima države urediti, da si tu naobrazbu žene postići mogu i moraju, u koliko to dopuštaju okolnosti i javne i privatne naravi. U tom pogledu bilo je kršćanstvo prvo, koje je ženi doznačilo dostojno mjesto u društvu ljudskom, dok je poganstvo, a i danas još n. pr. muhamedanstvo ženu snizivalo do proste ropkinje za obavljanje kućnih poslova i do prostog oruđa za rađanje djece. Crkva je katolička odmah s prvine i žensko jednako kao i muško naukom vjere i ćudoređa prosvjetljivala kao što čini i danas. Kako se je u prvim vijekovima kršćanstva o naobrazbi žene sudilo, klasičan imademo dokaz u predgovoru, koji je sv. Jeronim napisao tumačeći knjigu proroka Sofonije i posvetio ga dvjema rimskim gospođama Pauli i Evstohiji. Crkva je katolička već u prvim vijekovima dozvoljavala djevicama, da se Bogu posvete i žive u djevičanstvu baveći se molitvom, razmišljanjem i ručnim poslom. A kad se je stao razvijati redovnički život, bilo je i ženskima dozvoljeno da postanu redovnice, među kojima nalazimo ih veliki broj od izvanredne naobrazbe. U srednjem vijeku učinile su redovnice u mnogobrojnim svojim samostanima prepisujući knjige i dragocjene kodekse i vežući crkveno ruho veoma mnogo za razvitak književnosti i umjetnosti. Za naobrazbu ženskog podmlatka, osim kućnoga odgoja, zaslužne su i danas jedino i isključivo redovnice. O naobrazbi žene napisao je slavni Fenelon posebno djelo „Education des filles“ (1687.). Načela u tom djelu izložena vrijede i danas. Sa kršćanskoga dakle stanovišta nema nikakove zapreke tomu, da se žena dovine do što više naobrazbe ne isključivši ni one na sveučilištima.

Drugo je pitanje specijalne naobrazbe. Tu treba da vrijedi načelo, koje je postavio prije pomenuti Fénelon: „Naobrazba (specijalna) ženâ mora da bude kao i ona za muškarce stegnuta na ono, što na njihovo zvanje spada; različitost njihova djelovanja treba da i njihovim naucima dade različit pravac“. Budući da su žene od političkih javnih službi isključene, a po odredbi samoga Krista i od službe svećeničke, to su žene dosljedno isključene od fakulteta bogoslovnog i pravno-političkog. Da mogu ipak studirati pravo građansko, mjenbeno i dr. medicinu, filozofiju, književnost, prirodoslovne struke, jezike i pedagogiku, to pokazuje činjenica poprimljena gotovo u svim krajevima naobraženog svijeta. Ali kraj svega toga ne vrijedi barem j e d n a k a m j e r a za žensko i za muško. Djevojčice ne

mogu već poradi fizičkog tjelesnog uzgoja, a još većma poradi naglijeg razvitka duševnih moći onoliki napor podnašati koliko to mogu dječaci. To se već opaža u pučkoj školi, a još većma u srednjim školama. Zato ne će smjeti ženski liceji i ženske gimnazije jednako uređene biti kao i muški srednji učevni zavodi. To vrijedi i ze sveučilišne nauke. Ženska će prije skršiti svoje zdravlje i naškoditi svojem duševnom razvitku velikim naporom oko nauka nego li muškarac. Osim toga žena je ipak po naravi svojoj određena da bude majka. Mnogo zvanje zahtjeva da mu se čovjek sasvim posveti, a u tom ga priječi ženidba i u njoj briga za obitelj. Ali ta zapreka nije jednaka za muškarca i za ženu, budući da stalež ženidbeni većma iscrpljuje ženu nego li muža, a i obitelj u više obzira većma ovisi o brizi žene nego li o brizi muža. Zato će muškarcu biti lakše da uz ženidbu posveti svoju brigu zvanju i službi, dok to ne će biti moguće ženi, koja je supruga i majka, čuvarica domaćeg ognjišta i prva odgojiteljica djece. Ovo je veoma važno, kad se radi o pravu žene na javne službe. Kojojgod se ženi bude svidjelo, da si odabere zvanje i službu odrekavši se ženidbe, samo ako je stekla potrebite kvalifikacije, prosto joj bilo. Ali ako se odluči za udaju, onda se može posvetiti samo onakovom zvanju i onoj službi, koju bude mogla obnašati uz ostale dužnosti svoje kao supruga i majka. Iz ovog razloga praktičan je zaključak, da broj žena ne će i ne može nikada natkriliti broj muškaraca, koji si stiču naobrazbu općenitu, a još manje kad se radi o specijalnoj naobrazbi. Drugim riječima: kod muškaraca je pravilo, da se naobrazuju i pripravljaju za posebna zvanja, a kod žena bit će iznimka.

Preostaje da reknemo koju o pravu žene na imovinu i o pravu na plaću. Što se prava na imetak tiče, tu nema posebne poteškoće za žene neudate. Nema bo zakona, koji bi ženu isključivao od posjeda i vlasništva na imetak bilo pokretni ili nepokretni. Ni sa vjerskoga gledišta nema razlike između muškoga i ženskoga u tom pogledu. Dapače u današnje vrijeme dozvoljeno je i ženama samostalno voditi obrt i trgovinu, baviti se industrijom i poljodjelstvom, i sticati imetak svakim zakonitim načinom. A kad se žena uda, ni onda joj ni država ni Crkva ne uskraćuje toga prava na imetak. Zakon građanski dozvoljava ženi, da može osim miraza, koji je doprinijela za uzdržavanje obitelji, imati poseban imetak te s njim upravljati sama isklju-

čivši muža. Ali ako žena nema posebnog imetka, ili ako se je s mužem nagodila, da će im imetak biti zajednički, onda dakako pripada mužu kao glavi obitelji uprava imetka i svi prihodi, a da nije dužan za to ženi polagati računa. Bude li hotio, da u obitelji vlada mir i sloga, ne će bez znanja i volje svoje žene tako raditi. Ali po zakonu pripada njemu i vlasništvo zajedničkih dobara, tako te jedino za slučaj smrti ili raskinuća ženidbe dolazi do izraza, da je i žena vlasnica polovice imetka, koji je preostao odbivši sve dugove. Ali kako žena nije bila prisiljena, da se ovako s mužem nagodi, već je dragovoljno privoljela, ne će se moći potužiti kao na nepravdu, što je zajednicom dobara izgubila pravo na upravu i prihode. U složnoj bračnoj zajednici žena ni ne osjeća taj manjak, jer obično sudjeluje i pomaže mužu i zamjenjuje ga i kod uprave i kod prihoda, kojima se redovito namiruju zajedničke potrebe. Ali ako u obitelji vlada razdor, onda se možda teško i gorko podnosi ova nejednakost u pravu na zajednički imetak.[11]

I kod prava nasljedovanja neoporučnog čini se da je prikraćena žena. U tom naime slučaju zakon cijelu imovinu opredjeljuje zakonitim nasljednicima. Među zakonite nasljednike spadaju u prvom redu djeca, u drugom roditelji, u trećem rodbina, a žena tekar onda, ako nema na životu nikoga od roda sve do šestog koljena, što je veoma rijedak slučaj. Nakon smrti muža, koji je umro bez oporuke, pripada ženi samo uživanje jednoga dijela nasljedstva kao svakomu djetetu, koji je dio sve manji, što je više djece. Ako je živo samo jedno dijete ili dvoje, onda žena dobiva uživanje četvrtoga dijela zaostavštine. Ako nema djece, već su nasljednici roditelji ili rodbina, onda ženi pripada vlastnost na četvrti dio ostavštine. To je za slučaj neoporučnog nasljedovanja.[12] Ali za to zakon dopušta da suprug smije svojoj ženi oporučno ostaviti polovicu imetka svoga, dok ostalu polovicu mora ostaviti nužnim nasljednicima. U tom dakle pogledu ako se i može žena potužiti na neku nejednakopravnost, ta se pogrješka dade ispraviti novim zakonom ili novom naredbom, koja bi u toj točki popunila zakon.

Pitanje plaće za radnice kakogod je postalo per nefas, tako se ne može uklonuti van per fas, t. j. da se povratimo na stanovište pravednosti, kako ga određuje zakon Božji.

---

[11] Sr. § 1217.—1266. o. g. z. — [12] o. g. z. § 757.—759.

I žena ima bez dvojbe pravo na uzdržavanje života, dosljedno ima pravo da si radom svojih ruku privređuje kruh, ako ju udatu muž ne može uzdržavati. Ako žena radi, onda zaslužuje za svoj rad onu plaću kao i muškarac, ako je to isti posao i ako se za obavljanje posla zahtjeva jednaka naobrazba. Žena ne smije biti jeftiniji radnik za to što je žena. Današnja nevolja sastoji u tom, što se žena zbog manje plaće, koju dobiva, više traži, a tim se muškarci isključuju, a tim isključenjem tjeraju u bijedu i dosljedno poradi siromaštva ne mogu obitelj uzdržavati. Tako se onda množi proletarijat i broj neoženjenih radnika. A neženstvo muškaraca opet imade te dvije zle posljedice, što se broj neudatih i neopskrbljenih množi i što mnogi radnici nemoralno žive, a još više radnica. Osim toga mnoge udate ženske prisiljene su od siromaštva na rad, a zaposlene radom zanemaruju dužnosti majke i domaćice. Eto tim neprilikama ima se doskočiti, a to nastojanje spada u pitanje radničko, u pitanje socijalno. Pravedno riješenje ovoga pitanja ima da ide onamo, da se iz broja radnika isključe žene udate, ili barem da se njima kao i djeci radno vrijeme smanji. Ono prvo urodilo bi tim plodom, da bi se više muških radnika trebalo i oni s boljom plaćom mogli bi se laglje ženiti i uzdržavati obitelj, i tako u jedan mah doskočilo bi se dvostrukoj nevolji. Osim toga žena od rada za drugoga oslobođena mogla bi se bolje posvetiti mužu i djeci, kućanstvu i poslovima u vrtu, a tim bi se i gospodarstvo podiglo i bijeda ublažila. Ono drugo — skraćeno vrijeme — imalo bi također iste dobre posljedice, ali u manjoj mjeri. — Druga bi zadaća socijologa imala da bude ta, da se osobito radni ženski svijet prisili na polazak stručnih škola, jer bi se radnice naobrazbom usposobile za dobre i valjane domaćice i odvratile se od taštine i opačine, u koju bez naobrazbe brže upanu. — Radnice bi nadalje morale imati pristup u radničke organizacije za zajedničku pripomoć, a još bolje da i posebne organizacije imadu kao i radnici, gdje je to moguće. Kod radnica još je većma potrebno nego li kod radnika, da ne zanemaruju svoje vjerske dužnosti i da polaze posebna za to društva bogoljubna kao kongregacije, bratovštine i dr., budući da je ženska ćud većma sklona religijoznosti i bogoljubnosti i veću osjeća za to potrebu. Tako je naime sam Bog dao odredivši ženu za majku i prvu odgojiteljicu djece. — Žene iz višeg stališa valja da polaze škole te se izobraze za učiteljice ili za službe kod

pošte, brzojava, telefona i slične, da imadu potrebito uzdržavanje za slučaj da ne dođe da povoljne udaje. — Žene napokon odlične i bogate imale bi dužnost imetkom svojim potpomagati ovo socijalno nastojanje. A koje imadu zvanje od Boga, neka stupe u red i posvetivši se Bogu neka vrše svoje uzvišeno zvanje na polju karitativnom, prosvjetnom, religioznom.[13] Tako bi se dalo prilično urediti ovo pitanje, a kad bi se uredilo, nestalo bi mnoge nevolje, koja sada tišti tolike i tolike žene. Ali ovakvo riješenje ženskoga pitanja ne može se očekivati od prosvjete i napretka, već od sudjelovanja Crkve i države i samih radnica. Crkva uči načela vjere i morala, po kojima se dade prosuditi rad ljudski. Država imade vlast da zakonom odredi, da se po načelima, koje crkva uči, radi; a radnice opet treba da se pokore i jednoj i drugoj vlasti i dragovoljno prionu na posao, kako im se odredi na njihovo dobro.[14]

I doista kršćanstvo je jedino, koje može izliječiti svaku bijedu; jedino koje može povratiti ženi oduzetu joj vrijednost i poniženo ljudsko dostojanstvo; jedino koje može učiniti ženu zadovoljnu i sretnu u svakom staležu i položaju. Treba da se svi drže one riječi Božanske: „tražite najprije kraljevstvo Božje, a sve ostalo dat će Vam se.“



[13] Sr. Willems, Philos. mor. pg. 563. seq.

[14] Sr. Enc. Leona XIII. *Rerum novarum* u Acta Leonis XIII. t. 4. pg. 177. seq.



Kritika modernih teorija o Kristovoj ignoranciji.

Dr. Josip Marić.

I vidjesmo slavu njegovu
slavu kao Jedinorođenoga od Oca,
punu milosti i istine. Iv. 1, 14.

Evanđelja govoreći o Kristu, u koliko kao čovjek nastupa i govori, na veoma mnogo mjesta svjedoče, da je u njegovoj duši bila punina znanja. Isus Krist spoznaje stvari, koje su za svako biće skrovite te proniče u tajnovite dubine ljudskoga srca.[1] On proriče svoju smrt sa svim njenim pojedinačkim scenama, slavno svoje uskrsnuće, ruinu Kafarnauma i propast Jeruzalema.[2] Evanđelje će se propovijedati po svem svijetu, i Crkva će osnovana na Petru trajati do vijeka.[3] Krist je učitelj, koga valja da slušamo;[4] on je svjedokom vječne istine[5] te ljudima, braći svojoj donosi pravo i savršeno svijetlo i spoznaju Boga.[6] Sva ova i mnoga druga slična mjesta dokazuju, da je čovječja duša Kristova bila dionikom i natprirodnoga znanja.

Čovječja je duša Kristova bila dionikom dvojakoga svrhunaravskoga znanja t. j. „blaženoga znanja ili gledanja“ (scientia seu visio beata) i „ulivenoga znanja“ (scientia infusa). Isus je Krist naime kao čovjek od prvoga časa svoga začeća uživao u blaženom gledanju Boga licem u lice. „Omnes theologi“,

[1] Mark., 2, 6—9; 8, 16—18; Mat., 16, 7—8; Luk., 7, 39—40; 11 38—39.

[2] Mat., 11, 23; Luk., 10, 15.

[3] Mark., 13, 10; Mat., 24, 14; Mark., 14, 9; Mat., 26, 3; 16, 18.

[4] Mat., 23, 10; Luk., 9, 35; Iv., 13, 13.

[5] Iv., 3, 2; 18, 37; Apok., 1, 5; Isp. Tanquerey, Synopsis theol. dogm. spec. 1911. izd. 13., sv. 2., str. 688.

[6] Mat., 10, 32; 16, 27. Mark., 8, 38; Luk., 9, 26; 12, 8—9, 21, 27.

veli Melchior Canus († 1560.), „definiunt Christum ab instanti conceptionis Dei essentiam vidisse. Quae conclusio licet sola theologorum auctoritate probaretur, satis firma habenda esset".[7] A Petavije († 1652.) kaže: „Nam nemo hactenus bona fide christianus, i. e. catholicus scriptor exstitit, qui de Christo aliter existimaret, quam eum numquam, ex quo vivere coepit divino aspectu caruisse; nec hodie quisquam est, rudis scilicet litterarum et idiota, qui, si utcumque quid sit Christus noverit, non idem de eo rogatus respondeat. Quae communis singulorum membrorum ecclesiae professio illum esse totius corporis sensum certissime demonstrat . . . ."[8] Porro non solum tempore Cani et Petavii — s pravom primjećuje dr. Einig — sed iam tempore antiquissimorum Scholasticorum inde a Magistro (Petar Lombardus) talis probatur fuisse consensus. Animadvertendum praeterea est theologos illos in hanc rem consensisse, quamvis et ipsi difficultates persentirent, quibus qui eam negant potissimum moventur; id quod inde liquet, quod difficultates has solvere nitebantur.[9]

Isus Krist je u blaženom gledanju Boga tako savršeno uživao, da u aktualnom redu te sreće nije mogao savršenije uživati. U Kristu-čovjeku je naime punina milosti; a ova dovodi sobom puninu slave, puninu znanja, gledanja i uživanja neizmjernoga božanskoga dobra. I u tom smislu nadvisuje čovječja duša Kristova svekoliko stvorenje, ne samo čovječanskoga nego i anđeoskoga reda.[10] Suvišno je gotovo spomenuti, da Kristova čovječja duša, budući ograničeno stvorenje, nije mogla najsavršenije i potpuno spoznati t. j. dokučiti Boga.

Isus je Krist nadalje gledajući Boga licem u lice spoznavao sve ono, što Bog spoznaje scientia visionis t. j. sve, što je ikad u vremenu zbilja bivstvovalo, što bivstvuje i što će bivstvovati. Sv. Toma, a i s njime gotovo svi bogoslovi, dakako i na osnovu

[7] De locis theol. l. 12. c. 13.

[8] De incarnatione l. 11. c. 4. n. 8. str. 12.

[9] Misli na poteškoću, koju su vazda bogoslovi živo osjećali, kada su nastojali nauku o blaženom gledanju čovječje duše Kristove u sklad dovesti s njegovim duševnim bolima te uopće s njegovom mukom. Isp. De verbo incarnato, Treveris, 1899, str. 95.

[10] Billot. De verbo incarnato, Roma, 1912, izd. 5., str. 225-226.

tradicije uče, da je Krist u božjoj biti aktualnom spoznajom a ne tek habitualnom spoznavao sve „quae quocumque modo sunt, vel erunt, vel fuerunt, vel facta, vel dicta, vel cogitata a quocumque, secundum quodqumque tempus."[11] Generatim — veli kardinal Franzelin sa sv. Tomom — cognitio rerum extra Deum in beatis comprehensoribus respondet perfectioni et statui, auctoritati et potestati uniuscuiusque in res et personas aliqua ratione sibi subiectas et a se pendentes. Atqui Christus homo secundum humanam etiam naturam est primogenitus omni creaturae. Deus-homo secundum humanam suam naturam est lapis angularis, fastigium et ultima perfectio totius ordinis creati .... Potestati eius ac moderationi subiecta sunt omnia .... Ita mediator naturalis Dei et hominum Deus-homo, in quo „pacificantur sive quae in coelis sive quae in terra sunt" et consequenter iudex vivorum et mortuorum est centrum totius historiae „pater futuri saeculi." „Tum igitur", završuje kardinal Franzelin, „perfectio visionis Dei respondet exaltationi huius naturae per unionem hypostaticam, tum status, auctoritas, potestas Domini nostri Jesu Christi exigunt et vindicant humanae eius scientiae cognitionem eorum omnium, quae Deus ipse habet pro obiecto scientiae visionis i. e. omnium, quae aliquando actu fuerunt, sunt vel erunt."[12]

Kao glavni dokaz za blaženo gledanje Kristove čovječje duše navodi se njeno hipostatsko ujedinjenje s Riječi Božjom, koja moralnom nuždom, a nipošto metafizičkom, iziskuje, da Kristova duša bude dionikom toga gledanja.

Spomenutu nauku o blaženom gledanju Kristove čovječje duše poricao je prvi Günther[13] sa svojim pristašama, za njim Klee,[14] Laurent,[15] Bougaud,[16] Knittel[17] i donekle Schell.[18] Moram istaknuti, da ove bogoslove ne možemo za to držati hereticima. „Negans sententia," veli Pesch sa Suarezom, „non debet dici haeretica, quia doctrina opposita neque diserte docetur in Scriptura neque consensu Patrum minime ambiguo,

[11] Summ. theol., I. quaest. X, art. 2. i q. XI, art. 5. ad 1.

[12] De Verbo incarnato, Roma, 1902, izd. 5. str. 422—422. Billot, op. c., str. 226. (1905, p. 216.)

[13] Vorschule der specul. Theol. 2. Abt., 2. izd., str. 295.

[14] Spec. Dogm. 2. T. 2. Buch. 2. cap.

[15] Das hl. Evangelium, str. 381.

[16] Le Christianisme III., Paris, 1878, str. 449.

[17] Theol. Quartalschrift, Tübingen, 1878, str. 529.

[18] Kath. Dogm. III. (1), Paderborn, 1892, str. 104—120.

neque a theologis ut dogma fidei proponitur, sed ut certa tantum, ita ut opposita dicenda sit eronea.[19]

Spomenuo sam u početku, da je Kristova čovječja duša bila dionikom i ulivenoga nadnaravnoga znanja (scientia infusa). Tako consensus theologorum, koji ističe, da se ta nauka nužno razumom izvodi iz naravi hipostatskoga ujedinjenja. Učitelji i bogoslovi Crkve nijesu posve složni u pogledu objekata, koje obuhvata Kristova scientia infusa. „Et ideo", veli sv. Toma, „secundum eam (t. j. scientiam infusam) anima Christi primo quidem cognovit quaecumque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectus agentis, sicut sunt quaecumque pertinent ad scientias humanas; secundo vero per hanc scientiam cognovit Christus omnia illa, quae per revelationem divinam hominibus innotescunt...[20] Suarez kaže, da Kristova čovječja duša spoznaje scientia infusa sve, što se odnosi na naravni red bića; zatim sve prošle, sadašnje i buduće slobodne čine, i napokon natprirodni stvoreni red. Scentia infusa nije bila u Kristu vazda aktualna poput blaženoga gledanja, ona je bila habitualna[21] i Krist se njome služio, kada je htio. Mogao bi tkogod reći, da Kristu nije bila od potrebe scientia infusa, jer je gledajući Boga licem u lice vidio sve, što Bog spoznaje scientia visionis. Na to odgovara lijepo kardinal Franzelin: „Nec vero potest censeri matutinus ille modus cognoscendi perfectior (t. j. visio beata) alterum (t. j. scientiam infusam) excludere vel superfluum reddere, cum longe sit diversae rationis et ex diverso principio consequantur; alter enim includitur in perfectione visionis beatificae, alterum etiam praescindendo a visione beatifica per se postulat dignitas et excellentia intestina Christi humanae naturae."[22] Ova nauka imade konačno svoju osnovu u tomu, što je Kristova čovječja duša, budući hipostatski sjedinjena

[19] Prael. dogm. III., Freiburg, Breisgau 1909, str. 138—139. Isto tvrdi i Pohle, kad piše: „Gewiss ist diese Ablehnung (t. j. blaženoga gledanja) keine Häresie, da weder Schrift noch Tradition sich deutlich hierüber verbreiten und auch keine kirchliche Glaubensentscheidung vorliegt. Allein der einstimmige Konsens der Theologen, der auch im „Sinne der Gläubigen" eine Stütze findet, sichert dem Satz theologische Gewissheit. Lehrbuch der Dogmatik II, Paderborn, 1909, str. 126; 1912. str. 136.

[20] Ib., quaest. XI., art. 1.

[21] De incarn., Lugd. 1592, disp. 27—28. Sv. Toma, Ib., quaest. XI., art. 5.

[22] Op. c., str. 424.

s drugom božanskom osobom Sina, morala da ima sve savršenosti, kojegod uključuje ovaj red, u kojem nas je Bog stvorio.

Iz svega, što dosad rekosmo, slijedi nepobitno, da je Kristova čovječja duša bila za smrtnoga svoga života dionikom relativnoga sveznanja (omniscientia relativa), koje obuhvata sve, što je bilo, što jest, i sve, što će biti.

Ova teza naišla je tijekom vremena na mnoge protivnike. Poricali su je Arijanci,[23] Nestorije,[24] Teodor Mopsuestenac,[25] Leporije (u 5. v.),[26] Monofizite Agnoete ili Temestijanci (u 6. v.),[27] Felix Urgellitanski (pod konac VIII. v.);[28] Protestanti (Zwingli, Kalvin i Bucer),[29] Günther[30] i njegovi pristaše, zatim Klee,[31] a u najnovije vrijeme Schell,[32] Lebreton,[33] liberalni Protestanti n. pr. Holtzmann[34] i moderniste. Svi ovi uče pozivajući se na razna mjesta sv. Pisma, da Krist nije znao za mnoge stvari, a napose da nije znao za dan i sat posljednjega suda.[35] Po nauci je moderniste Loisy-a Krist ne samo bio podvržen ignoranciji mnogih stvari, nego je bio i u zabludi držeći, da će još za njegova života na zemlji biti konac svijeta.[36]

Ja ovdje svraćam pozornost na najmodernije teorije o ignoranciji Kristovoj t. j. teorije katoličkih profesora: Lebretona, Schella i moderniste Loisy-a. Kako se čini, da i sâm prof. M. Lepin (Lyon) usvaja rezultat teorije Lebretona i Schella, to

---

[23] Migne, P. G., sv. 26. c. 428.

[24] Migne, P. G., sv. 76. c. 153.

[25] Migne, P. G., sv. 86. c. 986.

[26] Migne, P. L., sv. 31. c. 1229.

[27] Isp. moju študiju: „Što su učili Agnoete." (Bog. Smotra, g. III. 1912. sv. 1. str. 53—68: sv. 2., 177—195; sv. 3., 276—287; sv. 4., 381—409.) i „Novi dokazi protiv modernih Agnoeta — Schella, Lebretona i modernista, Zagreb, 1912. (Bog. Smotra, g. IV. 1913. sv. 4. str. 367—390.

[28] Migne, P. L., sv. 104. c. 37.

[29] Bellarmin, De Christo, L. 4. str. 393.

[30] Kleutgen Theologie det Vorzeit III., Münster, 1870. str. 246.

[31] Lehrbuch der Dogmengeschichte II., Mainz, 1839, str. 47—48. Spec. Dogmatik I., str. 427—432.

[32] Op. c. str. 140—144.

[33] Les origines du dogme de la Trinité, Paris, 1910., str. 467—469.

[34] Das Leben Jesu, 1901., str. 101—106.

[35] Izraz „ignorancija" i „ignorare" uzimljem vazda u negativnom smislu. Uzmem li ga kada u privativnom smislu, vazda ću to napose označiti.

[36] Autour d'un petit livre, str. XXII—XXIII; 66, 67—68; 138—139; 148—149.

ću se i na njega osvrnuti. Učinit ću sve to tim radije, što, koliko znadem, s dogmatskoga stajališta nije nitko ocijenio teoriju prof. Lebretona i M. Lepina. Na teoriju prof. Schella osvrće se, kako ću pokazati, donekle dr. Schmid i Labauche.[37] Moja će biti kritika dogmatska, jer je najpretežniji dio argumentacije, na kojoj spomenuti profesori osnivaju svoje teorije, dogmatičke naravi. Protiv moderniste Loisy-a bit će moja argumentacija i apologetička. Ponajprije ću podvrći kritici teoriju prof. Lebretona.

1. Teorija prof. Lebretona.

Prof. Lebreton razvija, kako sam netom spomenuo, svoju teoriju o Kristovoj ignoranciji u svom djelu: „Les origines du dogme de la Trinité".[38] Moram priznati, da on s velikom opreznošću govori o tom predmetu. Prije negoli će nam podati historijat interpretacije mjesta evanđeliste Marka, koje glasi: „De die autem illo, vel hora nemo scit, neque angeli in caelo, neque Filius, nisi Pater",[39] veli, da mu se čini, te je nemoguće opravdati mnijenja, prema kojemu je čovječja duša Kristova poput ostalih ljudi bila podvržena neznanju, nego naprotiv doista vjerojatnim drži Lebreton ono mnijenje, prema kojemu je čovječja duša imala vazda aktualnu spoznaju svega realnoga, što je bilo, što jest i što će bit; ali drži, da nam toga mnijenja ne nameće crkvena predaja, te da oni, koji ga zastupaju, prilično teškim i mučnim načinom interpretiraju sebi u prilog spomenuti tekst evanđeliste.[40] Izjava je Kristova posvema spontane naravi. Ne možemo predmnijevati, da je Krist onim riječima htio uskratiti

[37] Protiv Günthera i njegovih pristaša pisao je Kleutgen (Isp. op. c.). Stentrup (Christologia I., Oeniponte, 1882.) obara dokaze, što ih Klee iznosi protiv blaženoga gledanja Kristove čovječje duše. L. Janssens (De Deo homine, Freiburg, Breisgau, 1901, str. 418—431.) brani protiv Schella dokaze, što ih bogoslovi običavaju navoditi za blaženo gledanje duše Kristove.

[38] Str. 448—469.

[39] Mk., 13, 32.

[40] . . . l' âme du Christ a toujours connu d' une science actuelle tout le réel, passé présent, futur; ou bien elle a été sujette à l'ignorance commune à tous les hommes; de ces deux opinions la seconde nous paraît insoutenable; la primière est vraiment probable; nous pensons cependant qu'elle n'est pas imposée par la tradition de l' Eglise, et qu'elle interprète malaisément le texte évangélique. Op. c., str. 448.

odgovor apostolima, što su ga možda dosta indiskretno salijetali. Krist veli: „οὐδεὶς οἶδεν . . . οὐδὲ οἱ ἄγγελοι . . . οὐδὲ ὁ υἱός . . ." Jedva bi naravno bilo — veli Lebreton — na osnovu spomenutoga teksta prvomu i drugomu subjektu pridijevati ignoranciju, a da je ne pridjenemo i trećemu t. j. Sinu. Interpretaciju, prema kojoj se Kristove riječi imadu shvatiti tako kao da kaže, da ne zna za dan ni sat posljednjega suda pomoću razumnoga svijetla svoje čovječje naravi, drži on prihvatljivom, ali dodaje, da nas sam tekst ne upućuje na ovu interpretaciju.[41] To je razlogom, da se Lebreton daje na ispitivanje tradicije, da vidi, kakav ona daje smisao spomenutim Kristovim riječima.

Već iz ovih Lebretonovih riječi lako razabiremo, da on na koncu konca ipak simpatizira s onima, koji na osnovu Markova teksta drže, da je Krist samo zato onako odgovorio apostolima, jer on da de facto nije znao, kada će biti sudnji dan.

Poslije ću pokazati, kako je Lebreton oprezno konkretizovao svoju misao. Na prvom svom koraku nastoji on, da pokaže, kako su sv. oci, što no su živjeli prvih pet vijekova, uzimali Markov tekst. On navodi do 8 otaca, koji da su priznali, e je Kristovo čovječanstvo bilo podvrženo ignoranciji,[42] i to: Ireneja,[43] Eustatija antiohijskoga,[44] Atanazija,[45] Gregorija niškoga,[46] Gregorija nazianzenskoga.[47] Ćirila aleksandrijskoga,[48] Teodoreta,[49] Ambrozija[50]

[41] . . . nous ne pensons pas cependant que ce (interprétation) soit celle que le text même suggère. Ib., str. 449.

[42] Str. 456.

[43] Adversus haereses, L. 2. c. 28. n. 6—8. Migne, P. G., sv. 7. c. 808—811.

[44] Facundus, Pro defens. trium capit., L. XI., 1. Migne P. L. sv. 67. c. 795.

[45] Ep. ad Serapionem 2. n. 9. Migne, P. G., sv. 26. c. 621—624. Orationes adversus Arianos IV, orat. III. n. 43—47. P. G., sv. 26. c. 412—421; n. 38. col. 404 c.

[46] Adv. Apoll., n. 24. Migne, P. G., sv. 45. c. 1173—1176.

[47] Orat. 30. (theol., 4.) 15. Migne P. G., sv. 36. c. 124.

[48] De Trinitate dial. 6. Migne, P. G., sv. 75. c. 1069 c d; 1073 d; Thesaurus de . . . Trinitate, assert. 22. col. 369 d; 373 a d; 376. c; 377 b; Adversus Anthropomorphitas, cap. 14. sv. 76. c. 1101. itd. v. op. c., str. 454.

[49] Contra anathemat. IV. Migne, P. G., sv. 76. c. 409—412; Haeret. fab. compendium, L. 5. cap. 13. sv. 83. c. 497.

[50] De Incarn. sacr., 7. n. 71—74. Migne, P. L., sv. 16. c. 836—37.

i Fulgencija.[51] Ovima pridružuje Epifanija[52] i Prokla,[53] za koje kaže, da nijesu izričitim riječima ispovijedali ignorancije u Kristu čovjeku, ali da su barem dopuštali napredak u ljudskomu njegovom znanju. Ova je ignorancija — veli Lebreton — služila Gregoriju niškomu, Teodoretu, Ambroziju i Fulgenciju protiv Apolinarista kao dokaz, da je Krist imao doista pravu čovječju dušu. Napose se sv. Ćiril i sv. Atanazije ovdje pozivlju na omiljeli im kristološki i soterijoški princip, prema kojemu je Krist uzeo na sebe sve ljudske slaboće osim grijeha, da čovječansku našu narav posvema očisti, te ju kao čistu i svetu privede Ocu svomu nebeskome.[54] Konačno ističe Lebreton nešto, što mu se čini u našoj stvari bitnim, a to je, da nijedan od otaca prvih pet vijekova nije učio, da je Krist jednostavno bio podvržen neznanju, nego, ako je to tkogod od njih tvrdio, da se ograničio na Kristovu čovječansku narav ostavivši netaknutu sveznajuću njegovu božansku narav.[55]

Nužno se sada pitamo, da li Lebreton pristaje za patrističkim stanovištem, kada drži pozivajući se napose na sv. Ćirila i Atanazija, da je Krist onim riječima, što nam ih navodi evanđelista Marko, zasvjedočio svoju ignoranciju? Poriče to i sam Lebreton, jer priznaje, da patristička egzegeza IV. i V. vijeka nije suglasna u tumačenju Markova mjesta. Za latinske oce veli nadalje, da većinom ne dopuštaju ignorancije u čovječjoj duši Kristovoj.[56] Izričito spominje Hilarija, Jeronima, Augustina — i Ambrozija. Krist je po mnijenju ovih otaca znao za dan i sat posljednjega suda, ali toga iz različitih razloga nije htio apostolima da otkrije. Prema Hilariju[57] i

[51] Ad. Trasimund., L. 1. cap. 8. Migne, P. L., sv. 65. c. 231.

[52] Haeres., 77, 26. Migne, P. G., sv. 42. c. 677.

[53] Ep. II. ad Armenos, n. 14. Migne, P. G., sv. 65. c. 869.

[54] Plusieurs aussi, saint Athanase et saint Cyrille invoquent ici un principe christologique et sotériologique qui leur est cher: le Christ a pris toutes nos misères humaines sans le péché, afin de purifier entièrement notre humanité et de la présenter à son Père pure et sainte. Ib.

[55] Il faut remarquer enfin.... qu'ils (sc. les Pères) n'admettent pas simplement que le Christ ait ignoré, mais qu'il savait en tant que Dien et qu'il ignorait en tant qu' homme ... Ib.

[56] Str. 456.

[57] De Trimitate, L. 9. c. 71. Migne, P. L., sv. 10. c. 337. Druga dva mjesta iz istoga Hilarijevoga djela (L. 9. c. 75 col. 342 i L. 10. c. 8. col. 350), koja bi bila u prilog Lebretonu, nijesu po svoj prilici autentična, što on i sam s Constantom otvoreno priznaje. Str. 455.

Augustinu[58] nije Krist u toliko samo znao za dan suda, u koliko nije htio, da bi drugi znali. Navodi jedno mjesto iz komentara, što ga je Jeronim napisao o Matejevom evanđelju. Prema tomu mjestu znao je Krist za dan suda, ali je držao, da ne bi dobro bilo, kada bi za nj apostoli znali. Bolje je, da neznaju „ut semper incerti de adventu iudicis sic cotidie vivant, quasi die alia iudicandi sint."[59] Što više, spominje drugo mjesto sv. Ambrozija, koga je netom sebi u prilog naveo, i to iz djela: „De fide ad Gratianum Augustum." Sv. Ambrozije doista u 16., 17. i 18. glavi pete knjige spomenutoga djela govori o ignoranciji Kristovoj. Mnogi su te mnogi, — veli Ambrozije — koji kažu, da Krist kao čovjek nije znao za dan suda. On nije toga mnijenja.[60] Ni istočni oci nijesu suglasni u našem pitanju. Za istoga Atanazija, na koga se vazda, kako ćemo vidjeti, Lebreton pozivlje, veli on, da u istom djelu: „Orationes adversus Arianos" na tri druga mjesta poriče, da Krist kao čovjek ne bi znao bio za dan suda. Krist je tako govorio, da odvrati od sebe indiskretna pitanja apostola.[61] Jednako misle — veli Lebreton — Bazilije u djelu: „Adversus Eunomium"[62] i Ivan Zlatousti u svom komentaru k Matejevom evanđelju.[63] Za Epifanija spominje, da u djelu „Ancoratus"[64] sav napredak Kristova ljudskoga znanja, o kojemu govori u djelu „Haereses",[65] svodi na progresivnu manifestaciju. Iz istih obaju djela navodi Lebreton dva mjesta, u kojima veli Epifanije, da je Krist znao za dan suda u spekulativnom smislu, ali ne u praktičkom.[66] Ima napokon još jedno tumačenje Markova mjesta, što ga ističe Lebreton. Prema tomu tumačenju Krist je ovim riječima htio da kaže, da je jedino Otac nebeski izvor znanja o danu i

[58] Enarr. in. ps. 6. Migne, P. L., sv. 36. c. 90. In. ps. 36. col. 355. De divers. quaest., qu. 60. P. L., sv. 40. c 48.

[59] In Matth. L. 4. c. 24. v. 36. P. L., sv. 26. c. 181.

[60] L. 5. c. 16. 17. i 18. On citira napose c. 18. n. 220—222. Migne, P. L., sv. 16, c. 688—694.

[61] Orat., 3. n. 47—49. Migne, P. G., sv. 26, c. 421—425.

[62] L. 4. Migne, P. G., sv. 29. c. 696. Nije sigurno, da li ova 4. knjiga kao i peta potječe od Bazilija ili možda Didyma. Isp. Rauschen, Grundriss der Patrologie, Freiburg (Brsg.) 1913, str. 122.

[63] In Matthaeum homiliae, hom. 77. Migne, P. G., sv. 58. c. 702—703.

[64] c. 40. Migne, P. G. sv. 43. c. 89.

[65] 77, n. 26. sv. 42. c. 677.

[66] Ancor., c. 20. 21. sv. 43. c. 53—57. Haer., 69. n. 45—47. sv. 42. c. 272—276.

satu posljednjega suda. Tako Bazilije u „Ep. ad. Amphilochium 236“[67] i Gregorije nazianzenski“ u „Orationes“.[68]

Nije od potrebe, da ovdje pretresam, da li je Lebreton posvema ispravno prikazao nauku Otaca o ignoranciji Kristovoj. Dosta nam je, što otvoreno priznaje, da latinski zapadni oci: Augustin, Jeronim i Hilarije, ne pridijevaju ignorancije čovječjoj duši Kristovoj. Još je važnije, što i sam pripovijeda, da niti grčki oci nijesu u tom složni. Od njih imademo razna tumačenja Markova teksta. Atanazije navodi u jednom te istom djelu dva oprečna tumačenja. Ne može dakle svoje tumačenje Markova teksta posmatrati zapravo niti Atanazijevim a kamo li uopće patrističkim. Još bi mu jedino sv. Ćiril aleksandrijski bio u prilog, ali ni za njega ne veli Lebreton, da je jasno i otvoreno učio ignoranciju čovječje duše Kristove.[69] Uostalom, da je i sv. Ćiril jasno i glasno radi soterijoloških razloga učio, da je Krist kao čovjek bio podvržen ignoranciji, uza sve to ne bi on toga mnijenja mogao držati jednostavno patrističkim i kao takovoga braniti. Dakle već iz referata, što nam ga daje sam Lebreton o nauci Otaca glede Kristove ignorancije, slijedi, da njegovo tumačenje Markova teksta nesamo da nije patrističko, nego da ni ona njegova tvrdnja ne stoji, prema kojoj su grčki oci pridijevali ignoranciju Kristovoj čovječjoj duši.[70] Prema tomu se on posvema neopravdano odlučio za ignoranciju Kristovu kao patrističku nauku i to isključivo na osnovu tumačenja, što nam ga o Markovu tekstu daje tobože sv. Atanazije i sv. Ćiril aleksandrijski.

Ako i ne možemo ni na kakav način dopustiti, da Lebreton svoje tumačenje Markova teksta kao patrističko brani zato, jer drži, da potječe od Atanazija i Ćirila aleksandrijskoga, to ipak time ne poričemo, da imade de facto u djelima spomenutih otaca kao i u govorima Gregorija Nazi-

[67] Migne, P. G., sv. 32. c. 880.

[68] Orat. theol. 4, n. 16. Migne, P. G., sv. 36. c. 124. Lebrenton navodi i jednu Origenovu interpretaciju Markova mjesta; po toj interpretaciji Krist ne govori u svoje ime, nego u ime Crkve. Matth. comment., P. G.. sv. 13. c. 1686—1688.

[69] Ib., str. 455—456.

[70] On peut dire cependant que le primière solution (prema kojoj je Krist uzeo na sebe ignoranciju poput ostalih ljudskih slaboća) se rencontre surtout chez les Pères grecs, tandis que la deuxième (koja uči samo prividnu ignoranciju) est préférée de Pères latins. Ib. Str. 458.

anskoga mjesta,[71] koja nas ovim tekstom izričito upućuju na Kristovu čovječju dušu, te da ih Lebreton točno navodi. Ako nadalje u našoj polemici protiv Lebretona nije od potrebe da znademo, da li su spomenuti oci doista na osnovu Markova teksta čovječjoj duši Kristovoj pridijevali ignoranciju, to ćemo ipak radi same stvari izložiti u kratko, kako bogoslovi shvataju ove sv. oce. Petavije priznaje, da su ovi sv. oci doista u objektivnom smislu pristajali za mnijenjem, koje na osnovu Markova teksta pripisuje ignoranciju Kristovoj duši, te dodaje, da je to mnijenje osuđeno poslije kao heretičko, budući da su Agnoete s vođom svojim Temistijem bili osuđeni kao heretici.[72] Valja vidjeti, kako Petavije obrazlaže svoje mnijenje. On piše: „... complures eorum Patrum, qui Christo quarumdam rerum scientiam detraxerunt, non hoc proprio ex sensu, nec absoluto destinatoque iudicio fecisse, se quadam veluti concessione, ut eorum, quibus resistebant, haereticorum impios conatus atque impetus eluderent. Erant isti potissimum Ariani, qui Christi divinitatem alterius a Patre substantiae profitentes, defectus huic omnes et imbecillitates affingebant.... Hanc igitur iniuriam a divinitate plerique veterum avertere cupientes, eam derivare postremo in humanam naturam studuerunt." Sada Petavije tumači svoje riječi: „non proprio ex sensu nec absoluto destinatoque iudicio". „Neque vero", nastavlja on, „promiscue hoc in omnibus imbecillitatis argumentis et eodem modo fecerunt. Nam alia plane sine ulla tergiversatione et constanter asseveranterque fuisse in Christo fassi sunt, ut sitim, famem, dolorem, tristitiam, vulnera, mortem; alia non primario affirmateque sed secundo veluti loco defensionis admiserunt ac saepe post alia responsa, quibus a Christo quae obiiciebantur abfuisse monstrabant, ad extrema velut ista tuendae causae subsidia confugerunt tamquam id dicerent: si omnino vitari non potest.... nihil est necesse ad divinitatem illa Christi referre, cum in humanam naturam potius competere

[71] Atanazije, Oratio contra Arianos III. n. 43—47. Ep. II. ad Serap. n. 9. Migne, P. G., sv. 26. c. 621—624. n. 38. col. 404 c. Isp. bilj. 45. Cyrillus alex., Thesaurus de sancta at consubstantiali Trinitate, assert. 22. P. G., sv. 75. c. 369 d; 373 a i d; itd. v. bilj. 48. Isp. k tomu: Quod unus sit Christus, sv. 75. c. 1331—1333. i Contra Theodoretum, anath. 4. sv. 76. c. 416. Greg. Naz. Orat. 30. (theol. 4.) n. 15. P. G., sv. 36. c. 124. v. bilj. 47 i 46.

[72] De Incarnatione, L. 11. c. 1. n. 8.

videantur." „Huius generis", zaključuje Petavije, „ea sunt quae ignorantiam aliquam significare videntur.... Siquidem vel illi ipsi, qui nonnulla Christum nescisse perspicue dixisse videntur, non tam audacter de eo ac certo pronuntiarunt quam de aliis, quae nemo catholicorum dubitat vere a Christo esse suscepta.[73]

Isto tako tumači Vasquez izjave otaca arijanskoga doba.[74] I Sheeben ističe, da se izjave otaca arijanskoga doba u najgorem slučaju nemaju smatrati dogmatičkim, nego prigodnim izjavama ad hominem u tom smislu naime, — dato non concesso — da neznanje Sina označuje neznanje u pravom smislu riječi, te se ono ima pripisivati njegovu čovječanstvu.[75] „Quamdiu", veli kard. Franzelin, „Patres adversus Arianos solliciti solum erant de vindicanda divinitate Jesu Christi, aliquando satis habebant respondere h. l. non de divina sed humana natura Christi sermonem esse, qualiscumque demum sit haec ignoratio."[76] Spomenuti su oci dakle u prvom redu imali na umu, da protiv Arijanaca dokažu božanstvo Kristovo. To je bilo pitanje, što su ga ex professo pretresali. Dosljedno moramo s ovoga stanovišta da prosuđujemo njihove izjave o Kristovoj čovječjoj naravi.

Drugi bogoslovi idu dalje, te prihvataju tumačenje, što nam ga daje aleksandrijski patrijarha Elogije i papa Gregorije Veliki o izjavama, koje su pale u pogledu neznanja Kristova iz ustiju rečenih otaca.

Vacant drži, da se izjave tih otaca mogu dvojako razumijevati. One mogu značiti, da, ili Krist kao čovjek de facto nije znao ni za dan suda kao ni za druge stvari, ili da nije svega toga znao, u koliko je bio upućen na svijetlo prirodnoga svoga ljudskoga razuma. U prvom smislu imademo nauku Agnoeta, a u drugom nauku, što ju je poslije razvio sv. Toma.[77] Sv. oci su — veli Vacant — govorili o Kristovu neznanju u drugom smislu. Oni nijesu doduše razlikovali u čovječjoj duši Kristovoj različne vrsti znanja poput kasnijih skolastika, ali nijesu

[73] De Incarnatione, L. 11. c. 1. n. 4.

[74] disp. 51, c. 1.

[75] Handbuch der kath. Dogmatik III, Freiburg, (Breisgau) 1881, str. 180

[76] Op. c., str. 426.

[77] On peut comprendre que le Sauveur savait toutes choses en raison des lumières qui lui venaient de la nature divine, et qu'il ignorait beaucoup de choses en raison des lumières qu'il tirait de ses seules ressources humaines. Dictionnaire de théol. cath. sv. 2. Paris, 1900, str. 590. O Eulogiju isp. Što su učili Agnoete? Ib., sv. 4. str. 383—394.

nikada učili, da Kristova čovječja duša nije bila dionikom natprirodnoga znanja. Oni bi samo govorili, da je Krist po pukom prirodnom svijetlu svoga čovječjega razuma bio podvržen ignoranciji, pošto je uzeo našu narav s njenim slaboćama. Na ovaj su način obarali Arijance, koji su Riječi Božjoj pridijevali ignoranciju.

Za dokaz svoje tvrdnje navodi Vacant druge oprečne tvrdnje istih kao i izjave drugih otaca. Spominje Atanazija, Gregorija naziazenskoga, Ćirila aleksandrijskoga, Ambrozija, Fulgencija i Epifanija. Prema izjavama prvih triju otaca Krist je prema doba, u kojem je bio, udešavao manifestaciju svoje mudrosti.[78] Ambrozije je držao, da je Krist hinio, da nezna, što je znao.[79] Vacant citira nadalje Fulgencijeve riječi: „Perquam vero durum est et a sanitate fidei penitus alienum, ut dicamus animam Christi non plenam suae deitatis habere notitiam, cum qua naturaliter unam creditur habere personam.[80] Od Epifanija ističe Vacant isto mjesto, što ga navodi Lebreton, i to za dokaz, da je Epifanije učio, e je Krist u spekulativnom smislu znao za dan suda, ali ne u praktičkom.[81]

Iz ovih tekstova — zaključuje Vacant — slijedi, da oni isti oci, za koje smo prije čuli, da pridijevaju ignoranciju čovječjoj duši Kristovoj, na drugim mjestima to poriču. Možda sebi protuslove? Tko će to reći protiv svih otaca Crkve? To je protivurječje tek prividno. Ovi su oci doista dopuštali s jedne strane, da je Krist morao neznati mnogih stvari po svom čisto prirodnom razumnom svijetlu, a s druge strane, da je ove stvari poznavao vrhunaravnim i božanskim svijetlom, kojega je dionikom bilo njegovo sveto čovječanstvo. Utvrđuje Vacanta u tom tumačenju otaca veliki broj otaca iste epohe, koji su protiv Arijanaca kao

[78] Atan., Orat. III, n. 51—53. Migne, P. G., sv. 26. c. 429—436. Greg. N. Orat. 43, n. 38. P. G., sv. 36. c. 458. Ep. ad. Cledonium, P. G., sv. 37. c. 182; Cyril. Al. Contra Nest. L. III., c. IV. P. G., sv. 76. c. 153. Thesaur. Assert. 28. P. G., sv. 75. c. 422. (bolje 428 a b c) In. Io. I, 14, c. 9. n. 98. P. G., sv. 73. 164—165.

[79] De Fide ad Grat., L. 5. c. 4., 54. Migne, P. L. sv. 16. c. 460.

[80] Ep. 14. c. 3. n. 26. P. L., sv. 65. c. 416.

[81] Ancor., 21. P. G., sv. 43. c. 57. Diction. Ib., str. 591. Citirano Atanazijevo mjesto, zatim prvi tekst Gregorija naz., zatim oba teksta Ćirila al. i onaj Fulgencijev navodi Lebreton sebi u prilog. Op. c., str. 451.. 452., 454. 455.

i protiv Nestorijanaca učili, da je Krist kao čovjek znao za dan suda, te da je napredak njegov u mudrosti bio tek prividan. Navodi Bazilija, Ivana Zlatoustoga, Hilarija, Jeronima i Augustina. Oci su dakle 4. i 5. vijeka — veli na koncu Vacant — čvrsto o tom bili osvjedočeni, da je Kristova duša bila dionikom svrhunaravnoga znanja.[82] Isto stanovište usvajaju od modernih bogoslova Kleutgen,[83] Scheeben[84] i Stentrup,[85] a od najmodernijih Labauche[86] i kardinal Billot. „Verumtamen", veli kardinal Billot, „non est omnino cur concedamus Patres supra citatos circa praerogativas assumptae humanitatis quocumque tandem modo haesitasse, licet non ita clare locutos eos in quaestione nondum agitata aequum sit admittere. Et re quidem vera, natura a Christo assumpta potest dupliciter considerari, inquit Angelicus Q. 15, a. 3: „Uno modo „secundum rationem suae speciei, et secundum hoc dicit Da„mascenus eam esse ignorantem et servilem; unde subdit: Nam „serva quidem est hominis natura eius qui fecit ipsam, et non „habet futurorum cognitionem. Alio modo potest considerari „secundum id quod habet ex unione ad hypostasim divinam, „ex qua habet plenitudinem scientiae et gratiae, secundum illud „Ioan. I-14: Vidimus eum quasi Unigenitum a Patre, plenum „gratiae et veritatis". Et ideo locutiones de ignorantia Christi secundum hominem, duplicem sensum ferunt: quatenus scilicet, vel ignorasset absolute et simpliciter, vel ignorasset solummodo quantum erat ex vi naturalis luminis humani intellectus. Porro multa sunt quae posteriorem hunc sensum apud Patres, quorum auctoritas obiicitur, credibilem faciunt.[87] Poziva se na Gre-

---

[82] Bazil., Adversus Eunomium, L. 4. Migne, P. G., sv. 29. c. 696. — Ivan Zl., In Matthaeum homiliae, hom 77. P. G., sv. 58, c. 703. — Hil., De Trinitate L. 9., c. 71. P. L., sv. 10. c. 331—341. — Jeron., In Matthaeum, L. 4. c. 24. v. 36. P. L., sv. 26. c. 181. — Aug. Enarratio in ps. 6. P. L., sv. 36. c. 90; De divers quaest., qu. 60. sv. 40., c. 48—60. De Trinitate, L. 13. c. 19. P. L. sv. 42. c. 1034. — Dict., Ib., str. 592. Ovdje se, kako vidimo Lebreton potpunoma slaže s Vacantom. Isp. bilj. 62., 63., 57., 59. i 58.

[83] Op. c., str. 244—263.

[84] Op. c., ib.

[85] Op. c., str. 1106—1154.

[86] Leçons de théol. dogmatique I., Paris, 1911. str. 257—258.

[87] Op. c., str. 248.

gorija nazianzenskoga, Ćirila aleksandrijskoga, Ivana Zlatoustoga, Hilarija, Jeronima i Augustina.[88]

Ova dakle druga struja usvaja tumačenje otaca, koje nam daje Eulogije i papa Gregorije. Što se napose tiče tumačenja, što ga Eulogije saopćuje papi Gregoriju o Gregoriju nazianzenskomu, to i sam Lebreton dopušta, da je doista vjerojatno.[89] Uostalom nije od potrebe, da se priklonimo sudu ove druge struje. Uzmimo, da su sv. Atanazije, sv. Ćiril i Gregorije nazianzenski doista u borbi s Arijancima za božanstvo Kristovo priznali, da je Kristova čovječja duša bila u mnogočem podvržena ignoranciji, no zapadni oci uče protivno. Ni istočni nijesu u tom suglasni. U borbi s Ariancima se nije u opće raspredalo ex professo pitanje o znanju odnosno neznanju Kristove čovječje duše. Posve dakle neopravdano i bez dogmatskog osnova brani u tom slučaju Lebreton Kristovu ignoranciju kao patrističku nauku.

Premda bi Lebreton nakon dojakošnjega svoga historičkoga izvještaja o interpretaciji Markova mjesta morao da odustane od svoje teze, uza sve to se on daje na daljnje istraživanje, da vidi, ima li interpretacija, koju on na koncu ovoga svoga izvještaja u protivuriječju, kako smo vidjeli, sa samim sobom nazivlje jednostavno „interpretacijom grčkih otaca", zaklona u kasnijih otaca.

Hoćemo li znati — veli on — da li nam se još slobodno odlučiti za jednu ili drugu interpretaciju, valja da vidimo, što kažu kasniji oci i bogoslovi.[90] Posebnu pažnju posvećuje ocima, koji su pisali protiv Agnoeta, te ih osudili kao heretike, t. j. Eulogiju, patrijarhi aleksandrijskom, papi Gregoriju Velikom i Sofroniju, patrijarhi jeruzalemskom. Kako sam Lebretonovo mišljenje o nauci Agnoeta u glavnim crtama već podvrgao kritici u študijama „Što su učili Agnoete" i „Novi dokazi

[88] Greg. naz. Orat. 43, n. 38. Migne, P. G., sv. 36. c. 548. Orat. 30. (theol. 4.) n. 15. col. 124. — Ciril al., Contra Nestorium, L. 3, c. 4. P. G. sv. 76. c. 153. — Ivan Zl., In Matth. hom., 77. P. G., sv. 58. c. 702—703. — Hil., De Trinit., L. 9. c. 62. P. L., sv. 10. col. 330. — Jeron., In Matth., L. 4. c. 24. v. 36. P. L. sv. 26. c. 181. — Aug., De divers quaest., qu. 60—65. P. L., sv. 40. c. 48—6). De Trinitate, L. 13. c. 19. P. L., sv. 42. c. 1034.

[89] Na drugom mjestu kaže: „Il pense, (Eulogije) et peut-être avec raison pouvoir s'appuyer sur saint Gregoire de Nazianze . . . Op. c. str. 461.

[90] Ib., str. 458.

protiv modernih Agnoeta — Schella, Lebretona i modernista", to ću se ovdje morati da osvrnem na neke njegove detaljne tvrdnje. Dvije stvari ističe Lebreton u pitanju Agnoeta: 1. nauka se Agnoeta o ignoranciji Kristovoj posvema razlikuje od nauke grčkih otaca, što no su polemizirali s Arijancima, jer su Agnoete cijelomu Kristu pridijevali ignoranciju; 2. osuda se dakle, kojom su osuđeni Agnoete od (Eulogija, Gregorija Velikoga i Sofronija) ne dotiče nauke otaca. Jedino ju Eulogije, priznavajući, da su je branili neki oci, odbija kao lakoumnu nauku, u pismu na Gregorija Vel., ali njegovo mnijenje nema vrijednosti jedne definicije.[91]

Ako su sv. oci, o kojima govori Lebreton, doista pridijevali neznanje čovječjoj duši Kristovoj, to su oni ispovijedali istu nauku, koju je kasnije Eulogije kao nauku Agnoeta osudio.[92]

K tomu Eulogije sebi u prilog tumači Ćirila i Gregorija nazianzenskoga, što priznaje i Lebreton, koji dapače drži tu interpretaciju, što je usvaja i Damascenac, doista vjerojatnom.[93] Eulogije priznaje, veli napokon Lebreton, da su neki od otaca u borbi s Arijancima drugojačije mislili. Evo, što veli Eulogije: „Ako su nekoji od otaca priznali, da je Spasitelj s obzirom na čovječanstvo bio podvržen ignoranciji, nijesu toga utvrdili kao dogmat, nego su u nakani, da suzbiju bezumlje Arijanaca, koji su sve, što je ljudsko, prenosili na božanstvo Jedinorođenoga, da dokažu, da je nestvorena Riječ božja stvorom, — držali, da je ispravnije ignoranciju pripisivati čovječanstvu . . .[94] Na koncu pako veli: „Ako tko reče, da su oci anaforički govorili (pridijevajući neznanje čovječjoj duši Kristovoj), odabrat će bogobojazniju misao"[95] Ovu misao i usvaja

---

[91] a) La doctrine que nous avons trouvée ches beaucoup de Pères grecs est totalement différente de celle des agnoètes: ces hérétiques, étant ou monophysites ou nestoriens, imposent au Christ une ignorance entière, dont jamais les Péres ne l'ont chargé. b) Les condamnations portées contre les agnoètes n'atteignent pas la doctrine des Pères: seul Euloge d' Alexandrie l'ecarte comme téméraire, tout en reconnaissant qu'elle a été défendue, en effet, par certains Pères. On ne saurait donner au sentiment de ce patriarche la valeur d'une définition. Ib., str. 462.

[92] Što su učili Agnoete? Ib., sv. 4. str. 383—389.

[93] Ib., str. 456.

[94] Migne, P. G., sv. 103. c. 1084.

[95] Ib.

Eulogije, što Lebreton poriče, a da za to ne navodi dokaza.[96] Uostalom ako Eulogijevo pismo i nema vrijednosti jedne definicije, to nam ono ipak svjedoči, da Eulogije pogledom na ignoranciju jednako govori o Kristovu čovječanstvu kao i o njegovu božanstvu. „Kristu nije slobodno," veli on, „pridijevati neznanje niti s obzirom na božansku niti s obzirom na čovječansku njegovu narav, budući da bi to bila krivnja pogibeljne drskosti."[97] Lebreton pristaje dakle za naukom, koju Eulogije i na osnovu Ćirila i Gregorija nazianzenskoga osuđuje jednako kao i onu, koja Kristu kao Bogu pridijeva ignoranciju.

Za Gregorija ističe Lebreton, da on poput Eulogija direkte osuđuje heretike Agnoete, te da im nasuprot stavlja nauku sv. Augustina o Kristovom ljudskom znanju.[98] Kako sv. Augustin nije pridijevao ignorancije Kristovoj čovječjoj duši, jer je držao, da je ona znala za dan i sat posljednjega suda — što se najbolje vidi iz mjesta, što ih Gregorije Veliki u svom odgovoru na Eulogija iz djelâ sv. Augustina navodi[99] — to odatle zaključujem, da su Agnoete po sudu Gregorijevu za čovječju dušu tvrdili, da nije znala za dan suda; odatle pako izvodim, da Lebreton slijedi nauku, koja se protivi nauci sv. Augustina, i radi koje je Gregorije osudio Agnoete kao heretike. Valja k tomu protiv Lebretona istaknuti, što Gregorije još piše, da se naime zapadni oci posvema slažu s grčkim ocima u nauci o ljudskom Kristovom znanju, te da potpunoma usvaja Eulogijevo shvatanje onih izjava, koje su pale iz ustiju nekih otaca, što su pisali protiv Arijanaca, veleći: „Unde et hoc intelligi subtilius potest, quia incarnatus unigenitus factusque pro nobis homo perfectus in natura quidem humanitatis novit diem et horam iudicii, sed tamen huc non ex natura humanitatis novit. Quod ergo in ipsa novit, non ex ipsa novit..."[100]

Ovaj izvod ne priznaje Lebreton, jer kaže, da mišljenje sv. Atanazija i sv. Ćirila nije Gregorijevom osudom (nauke Agnoeta) pogođeno. Za svoju tvrdnju navodi 2 dokaza: 1. mišljenje je Atanazijevo i Ćirilovo u pismu pape Grego-

[96] . . . mais il n'ose lui même en donner cette interprétation bénigne. Ib., str. 461.

[97] Ib.

[98] Ib., str. 462.

[99] Migne, P. L., sv. 77 c. 1097—1098.

[100] Ib.

rija metnuto s vida, i čini se, da papa uopće nezna za nj'; i 2. princip, s kojega polaze oba spomenuta oca, spominje Gregorije na koncu svojega pisma, ali ga ne će da pretresa i rasudi. Suvišno je spominjati, dodaje Lebreton, da Gregorijevo pismo nema vrijednosti jedne dogmatske definicije.[101]

Na prvu mi je primjetbu odgovoriti, što sam već jednom istaknuo. Ako su naime sv. Ćiril i Atanazije doista tvrdili, da Kristova čovječja duša naprosto nije znala za dan i sat posljednjega suda — što Lebreton (protiv Eulogija i Gregorija) tvrdi — to je nauka njihova u objektivnom smislu osuđena kao i nauka Agnoeta. Nauka dakle uzeta u objektivnom smislu nije u onom pismu bila smetnuta s vida i papa je Gregorije za nju znao te ju i osudio.[102] Velim u objektivnom smislu, jer ju nije po svoj prilici osudio baš kao nauku sv. Atanazija i sv. Ćirila, pošto je ove sv. oce poput Eulogija u drugom, da tako rečem ortodoksnom smislu shvatio. Dokaz nadalje, što ga Gregorije razvija protiv Agnoeta, dakle protiv Atanazija i Ćirila — ako se postavimo na gore spomenuto Lebretonovo stanovište — ne poriče ignorancije Kristove možda u povodu kakvoga posve partikularnoga neznatnoga razloga tako, te bi se moglo reći, da bi Gregorije, uzevši druge momente u obzir recimo soterijološke, drugojačije bio možda sudio i dopustio, da je Kristova duša čovječja iz tih razloga de facto ipak nije znala za sudnji dan i čas. Gregorije Veliki iznosi općeniti dokaz, koji ne samo da ne pripisuje ignorancije Kristovoj čovječjoj duši nego joj pridijeva relativno sveznanje, koje obuhvata sve što je bilo, što jest i što će biti. Napokon Gregorije imade pred očima soterijološki princip Ćirila i Atanazija, na koji su se pozivali i Agnoete. Princip taj sadržan je u objekciji, što su je Agnoete postavljali Anatoliju, i što je Gregorije spominje na koncu svojega pisma. Priznaje to i sam Lebreton, kako smo vidjeli. „Ad haec vero“, veli papa, „mihi idem communis filius Anatolius diaconus respondit aliam quaestionem, dicens: Quid si obiiciatur mihi, quia sicut immortalis mori dignatus est, ut nos liberaret a morte, et aeternus ante tempora fieri voluit temporalis, ita Dei sapientia ignorantiam nostram suscipere dignata est, ut nos ab ignorantia liberaret? Sed ad haec ei necdum respondi, quia gravi nuncusque infirmitate detentus sum. Iam

[101] Ib.
[102] Što su učili Agnoete? Bog. Smotra, Ib., str. 389—394.

nunc autem vestra coepi oratione convalescere, et ei, si ita perfecte convaluero, ut dictare veleam, adiuvante Domino, respondebo".[103] U toj nauci može se prepoznati ideja mila sv. Atanaziju i sv. Cirilu. Žaliti je — zaključuje Lebreton — što je sv. Gregorije nije mogao pretresati.[104] Ovim riječima priznaje prije svega Lebreton, što je netom poricao, da je naime papa Gregorije ipak znao za nauku, što je (Lebreton) imputira i sv. Ćirilu i Atanaziju. Gregorije Veliki je doista znao za soterijološki princip, na koji su se Agnoete pozivali, ali on uza sve to ostaje kod svoje nauke. Nije prema tomu moguće reći, da bi papa Gregorije možda nauku svoju o relativnom sveznanju Kristove čovječje duše opozvao bio, da je znao i za soterijološke momente, koji su po sudu Lebretonovu tobože vodili sv. Atanazija i sv. Ćirila. Gregorije Veliki je po svoj prilici htio, da ex professo o toj poteškoći raspreda i Anatoliju sve objasni, jer držim, da je svojim načinom dokazivanja u glavnim crtama već Eulogiju na stavljeni prigovor odgovorio.[105]

Ako dakle Gregorijevo pismo i nema vrijednosti jedne dogmatske definicije, to ipak iz njega slijedi, da Lebreton mora ili napustiti dojakošnje svoje tumačenje spomenutih otaca, te se priključiti u tom Eulogiju i papi Gregoriju i potpunoma prigrliti njihovu nauku, ili priznati, da je njegovu nauku, što je imputira Ćirilu i Atanaziju, Gregorije kao i Eulogije osudio.

Lebretonova teorija nije samo zabačena od Eulogija i Gregorija Velikoga po prilici početkom VII. vijeka, nego već na početku VI. vijeka, kada ju je zabacio i osudio Leporije. Bio je to monah[106] u Galiji, koji je propovijedao nestorijanizam i pelagijanizam i dosljedno Kristovoj čovječjoj duši pridijevao ignoranciju. Leporije morade radi svoje heretičke

[103] Ib., c. 1099.

[104] Ib., Dr. Schmid barem malo više priznaje. „Die entscheidende Einwendung", veli on, „des Anatolius hat Gregor zwar für den Augenblick nicht gelöst und wie es scheint, auch in der Zukunft zu lösen vergessen. Aber man sieht, dass ihn dieselbe nicht umzustimmen vermochte, weil er sich zu ihrer Lösung bereit erklärte und wohl auch tüchtig fühlte". Zeitschrift für kath. Theologie. Innsbruck, 1895. str. 674.

[105] Što su učili Agnoete? Ib.

[106] Schell ga zove „Liporius" te veli, da je kasnije bio afričkim biskupom. Op. c., str. 146.

nauke ostaviti Galiju,[107] ode u Hippo i uteče se sv. Augustinu. Augustin ga je posvema uvjerio, da je nauka, što je brani, kriva, i tako sklonuo Leporija, te je dragovoljno opozvao g. 418. svoje zablude u spisu: „Libellus emendationis sive satisfactionis ad episcopos Galliae".[108] Spis taj potpisao je uz Augustina Aurelije, biskup kartaški, i drugi neki afrički biskupi. Veoma je vjerojatno, da ga je sam Augustin i napisao. Prema svjedočanstvu pape Ivana II. (533.—535.) potvrdila ga je jedna sinoda afričkih biskupa i poslala na biskupe rimske Galije, koji su Leporija prije bili osudili.[109] Leporije govori među inim u tom spisu i o Kristovoj ignoranciji. „Ut autem", veli on, „et hinc nihil cuiqam in suspicione derelinquam, tunc dixi, immo ad obiecta respondi, Dominum nostrum Iesum Christum secundum hominem ignorare. Sed nunc non solum dicere non praesumo, verum etiam priorem anathematizo prolatam in hac parte sententiam; quia dici non licet etiam secundum hominem ignorasse Dominum prophetarum".[110]

Lebreton međutim poriče, da je njegova nauka o ignoranciji Kristovoj — ili bolje nauka sv. Ćirila i Atanazija — istovjetna s naukom, što je osuđuje Leporije. Za svoju tvrdnju navodi on dva dokaza. Ponajprije kaže, da Leporije u svojoj retraktaciji usvaja generalni princip, s kojega polaze sv. Atanazije i sv. Ćiril, i prema komu je Krist uzeo na sebe sve ljudske slaboće, a po tom i napredak u mudrosti. „Et quia omnes", veli naime Leporije, „infirmitates nostras, id est naturae nostrae, portavit, et vere secundum carnem suscipiens in se affectus nostros, ad probationem veri hominis, currente in eodem nihilominus cursu nostrae mortalitatis, potestate scilicet, non necessitate, aetate et sapientia, evangelista testante, profecit, esuriit, sitivit, fatigatus est, flagellatus est..."[111] Kako sebi

[107] . . . avait dû venir en Afrique, pressé par la censure des evêques gallo-romains. Histoire des dogmes II., 3. ed. Paris, 1909., str. 380.

[108] Migne, P. L., sv. 31. c. 1221—1230.

[109] Ib., c. 1215—1221.

[100] Ib., 10. c. 1229. Ivan Kassian († 435) veli, da su Leporijevu retraktaciju odobrili i potvrdili svi biskupi Afrike i Galije te dodaje: „Neque ullus adhuc omnino exstitit, cui fides haec sine infidelitatis crimine displiceret, quia professio impietatis est, probatam negare fidem". De Incarnattone Domini contra Nestorium, L. 1. c. 11. Migne, P. L. sv. 50. c. 29.

[111] Ib., 6. c. 1225. „Ce qui est remarquable", dodaje Lebreton, „dans cette phrase, c'est moins encore l'affirmation du progrès du Christ, que le principe général auquel on le rattache: il s'est chargé de toutes nos infirmites; c'est la thèse même de saint Athanase et de saint Cyrille. Ib., str. 459.

Leporije zamišlja Kristov napredak u mudrosti, o tomu on na pozitivan način ne kaže ništa. On se o tom napretku izražava negativnim načinom, u koliko uči takav napredak u čovječjoj duši Kristovoj, koji isključuje svaku ignoranciju onih stvari, za koje je prije mislio i govorio, da ih duša Kristova nije znala. Inače bi valjalo reći, da Leporije sebi protuslovi, u koliko ostaje kod nauke, koju osuđuje. Leporije je, kako se vidi, ograničio aplikaciju onoga principa, prema kojemu je Krist uzeo na sebe uz druge ljudske slaboće i ignoranciju. On ignoranciju Kristove čovječje duše naprosto anatematizira.

Nauka, što je on — piše za sebe nadalje Lebreton — sa sv. Atanazijem i sa sv. Ćirilom ispovijeda, nije identična s Leporijevom naukom, pošto je Leporije bio pristaša nestorijanizma. Kuda ćeš dakle veće opreke, nego li je između kristologije, što ju je prije ispovijedao i sada zabacuje Leporije, od kristologije sv. Atanazija i sv. Ćirila.[112] Rado priznajem Lebretonu, da je velika razlika između kristologije, što je zabacuje Leporije, i kristologije sv. Atanazija i sv. Ćirila. Leporije se dakle odriče nestorijanizma, a nestorijanizam se kasnije i Temistiju predbacivao kao jedina podloga, na osnovu koje se može Kristovu dušu obijeđivati s neznanja. Gregorije Veliki piše Eulogiju: „Res autem est valde manifesta, quia quisquis Nestorianus non est, Agnoita esse nullatenus potest". Jednako stanovište zastupaju i moderni autori kao Pohle, Preuss — dapače i sam Lebreton.[113] Uostalom svejedno je, da li je Leporije držao, da je njegova nauka u svezi s nestorijanizmom ili nije, toliko je sigurno, da se on odrekao nestorijanizma, ali je osudio i anatematezirao svoju nauku o Kristovoj ignoranciji, koju Lebreton brani kao nauku sv. Ćirila i sv. Atanazija.

[112] . . simili devians errore subiunxi, Christum Dominum nostrum sic omnia qnae erant passionum implevisse, ut in nullo quasi perfectus homo a divinitatis auxilio iuvaretur; volens scilicet ita in Christo hominem assignare perfectum, quo et alienum ab his passionibus Verbum Patris assererem; et solum per se hominem egisse haec omnia possibilitate naturae mortalis, sine aliquo deitatis adiutorio probare conabar. Ib., 9. c. 1228. Lebreton dodaje: „quoi de plus contraire à la christologie de saint Cyrille, d' après laquelle l' humanité du Christ est tout impregnée par la divinité (De Incarn., Migne, P. G., sv. 75. c. 1213 b). Ib., str. 459—460.

[113] Novi dokazi protiv modernih Agnoeta: Lebretona, Schella i modernista, str. 10. — Bogoslovska Smotra, 9. 1913. sv. 4. str. 380.

Iz svega slijedi dakle, da Lebreton ispovijeda zapravo nauku, koju je Leporije anatematizirao s biskupima iz Afrike i rimske Galije.

Prof. Lebreton spominje još Sofronija, patrijarku aleksandrijskoga, i Leoncija bizantinskoga, u koliko su u svezi s Agnoetima. On navodi riječi Sofronijeve, kojima ovaj osuđuje Temistijevu nauku o Kristovoj ignoranciji.[114] Lebreton navodi tu osudu, ali je na svoju nauku ne aplicira. U koliko je to stajalište neosnovano, pokazao sam drugom zgodom.[115] Kako Lebreton ispovijeda istu nauku, što su je ispovijedali Agnoete s Temistijem na čelu, to se Sofronijeva osuda proteže i na njega. Pozivajući se na Leoncija kaže Lebreton, da je iza toga, što je bila osuđena hereza Agnoeta, slobodno braniti patrističku nauku o ignoranciji Kristove čovječje duše. Agnoete dakle — zaključuje on — nijesu pridijevali neznanja Kristovoj čovječjoj duši; dosljedno, osudom nauke Agnoeta nije osuđena nauka, koja Kristovoj čovječjoj duši pripisuje neznanje.[116] I to sam drugom zgodom pokazao, u koliko spomenuta Lebretonova tvrdnja odgovara historičkoj istini.[117] Ovdje samo pripominjem, da Leoncije naprosto pristaje za naukom Agnoeta, i zato se i na njega proteže osuda Eulogija, pape Gregorija, Sofronija i drugih. Ne može dakle Leoncijevo svjedočanstvo o nauci Agnoeta služiti Lebretonu kao dokaz, da je iza toga, što je osuđena nauka Agnoeta, slobodno braniti ignoranciju čovječje duše Kristove.

Prije sam pokazao, kako nam sam Lebreton svjedoči, da njegova teorija o Kristovoj ignoranciji nije patristička teorija, uzmemo li na oko tradiciju prvih 5. vijekova. Poslije je on nastojao istražiti, ima li ta patristička teorija zaklona u kasnijih otaca. Rezultat je, kako sam dokazao, protivan. Pokazao sam, da je njegova teorija osuđena od Eulogija, pape Gregorija, Sofronija. Spomenuti oci kao i Ivan Damascenski te Timotej, prezbiter carigradski, nazivlju Agnoete hereticima radi toga, što su pridijevali neznanje Kristovoj čovječjoj duši. Vidjeli smo, da su teoriju Lebretonovu već u početku 5. vijeka osudili afrički biskupi kao i biskupi rimske

[114] Op. c. str. 462.
[115] Što su učili Agnoete? Ib., str. 400.
[116] Ib., str. 463.
[117] Što su učili Agnoete? Ib., str. 381—382.

Galije. Ne marim za sada ispitivati, ima li se riječ „heretik" uzeti u najstrožem smislu, kaošto je mi danas uzimljemo, ili je možda valja uzeti u blažem smislu;[118] toliko je sigurno, da nijedan katolički bogoslovac ne smije ispovijedati nauku Agnoeta, nakon što su ih gore navedeni sv. oci osudili na spomenuti način. Time sam pružio dokaz, kako se Lebretonova teorija o Kristovoj ignoranciji direkte protivi nekim veoma važnim dogmatskim datima.

Uvjerivši se Lebreton, da se osuda, kojom je osuđena nauka Agnoeta, njega na nikakav način ne tiče, te da je posve slobodno braniti patrističku nauku o ignoranciji Kristove čovječje duše, daje se on na ispitivanje sredovječne tradicije, ne bi li i u njoj našao potvrde za osnovanost teorije, što je brani. On priznaje posve otvoreno, da se u prvom periodu srednjega vijeka u pogledu znanja Kristova gotovo posvuda usvajalo mišljenje Jeronima, Augustina i pape Gregorija.[119] Izričito spominje Bedu, Alkuina, Rabana Maura, Walafrida Strabona, Pashazija Ratberta, Anzelma i Hugona od sv. Viktora. Od pisaca protivnoga mišljenja ističe Autperta Aelredia i Abelarda. Time sâm priznaje, da bogoslove prvoga perioda srednjega vijeka ne može navesti u prilog svoje teorije, uza sve to, što ona potječe tobože od sv. Atanazija i sv. Ćirila — i unatoč tomu, što je drži patrističkom teorijom.

Što se tiče kasnijih skolastika, Lebreton dobro primjećuje, da su razlikovali trovrsno znanje Kristove čovječje duše: intuitivno blaženo gledanje Boga licem u lice, uliveno znanje i stečeno ili eksperimentalno znanje (scientia acquisita seu experimentalis). Ocrtavši kratko nauku sv. Tome o spomenutom trovrsnom znanju Kristovom, kako sam je u uvodu izložio, on se pita, da li je ta nauka istovjetna nauci sv. Atanazija i sv. Cirila, kako to misli Vacant, i da li nam se u protivnom slučaju ta nauka sv. Tome nameće tolikim ugledom, da ne bi smjeli pristajati za rečenim ocima.[120]

[118] To ću razložiti na koncu ove študije.

[119] Dans le haut moyen âge, le sentiment de saint Augustin et de saint Grègoire domine presque partout. Op. c., str. 463.

[120] . . . puis nous rechercherons si cette doctrine est identique à celle que nous trouvions chez saint Athanase et saint Cyrille, ainsi que n'a pensé Vacant (art. Agnoètes, p. 590), ou si, dans le cas contraire, elle s'impose à nous avec tant d'autorité qu'elle ne nous permette pas d'adhérer au sentiment de ces anciens Pères. Ib., str. 455.

Općenito usvojena nauka sv. Tome o Kristovom znanju — veli Lebreton — nameće nam poštovanje i ako smetnemo s uma osobni ugled sv. Tome te mnogo veći ugled, što mu ga daje u toj stvari odobrenje sa strane Crkve. Teorija je to inkarnacije ne samo posvema jedinstvena i harmonička nego teologija, koja se osniva na veoma autentičkoj i vrlo časnoj tradiciji. U velike to pokazuju — veli on — prеđašnje stranice.[121] Usporedimo li je međutim s naukom Atanazija i Ćirila, vidjet ćemo, da se te nauke uvelike među sobom razlikuju. Dok Atanaziju i Ćirilu vazda lebdi pred očima princip, prema kojemu je Krist uzeo na sebe sve naše slaboće osim grijeha, da nas od njih izliječi, sv. Toma ističe drugi princip, prema kojemu je Kristova čovječanska narav bila dionikom svih savršenosti, kojih god se mogla zadomoći u ovom aktualnom redu.

Uzmemo li na oko ovu razlikost, možemo li, pita se Lebreton, napustiti nauku sv. Tome, te pristati za sv. Atanazijem i sv. Ćirilom. To pitanje zavisi o drugom pitanju, koje glasi: jesmo li dužni prihvatiti, da je čovječja duša Kristova imala vazda aktualnu spoznaju svega, što je realno? Isključivo u tom slučaju — odgovara on — nemamo više prava da ustvrdimo, da Krist doista nije znao za dan suda.[122]

Ne moramo baš da pristanemo uz sv. Tomu;[123] možemo se prikloniti sv. Bonaventuri i Skotu, koji poriču, da je Krist gledajući intuitivno Boga vazda aktualno spoznavao drugotni predmet svojega blaženoga gledanja t. j. sve, što je bilo, što jest i što će biti. Kako nadalje po nauci spomenutih bogoslova niti znanje uliveno niti znanje stečeno ili eksperimentalno ne daje Kristu aktualnu spoznaju svega, što je realno, punim pravom možemo dopustiti, da Krist u jednom momentu svoga

---

[121] . . . non seulement c'est une théologie de l'incarnation perfaitement cohérente et harmonieuse, mais, ce qui est un tout autre mérite, c'est une théologie fondée sur une traditton trés authentique et très vénérable; les pages qui précedent le montrent assez. Ib., str. 460.

[122] . . . est on obligé d'admettre que l'âme humaine du Christ a toujours joui de la connaissance actuelle de tout réel? Dans ce cas, mais dans ce cas seulement, on n'a plus le droit d'affirmer dans le Christ une ignorance réelle du jour du jugement. Ib., str. 467.

[123] On ne peut pas dire que ce sentiment (t. j. sv. Tome) s'impose á l'adhésion de tout catholique. Ib.

života ili dapače za cijelog svog smrtnog života nije znao za mnoge stvari i napokon za dan suda.[124]

Izvan svake je dvojbe, da je u toj hipotezi Gospodin dragovoljno poprimio ignoranciju, te je u svakom momentu svoga života mogao spoznati ovu istinu, za koju nije znao. Ta i prema nauci sv. Ćirila mogao je Krist u svakom času svoga smrtnoga života učiniti, da na njegovu tijelu zasja nebeska slava i u duši njegovoj neizmjerno znanje, ali je on dragovoljno uzeo poradi spasa našega uz ine slaboće i ljudsku ignoranciju. Ova dakle konkluzija — veli Lebreton — nije bitno različita od one, do koje nas dovedoše posve drugim putem grčki oci. Oni ne govore doduše poput Skota o Kristovom habitualnom znanju in actu primo, ali njihova teologija pretpostavlja u biti ista dogmatska data te im daje dublju interpretaciju.[125]

Na ove izvode Lebretonove pripominjem prije svega, da katolički bogoslovac, ako uvaži ugled, što ga Crkva daje svojim odobrenjem nauci sv. Tome o Kristovu znanju; ako imade na umu, da se ta nauka — kako sâm Lebreton priznaje — osniva na „veoma autentičkoj i jako časnoj tradiciji", ne može ni na kakav način pristati za naukom, koja pridijeva Kristu ignoranciju, makar ta nauka potjecala baš i od sv. Atanazija i sv. Ćirila. Pošto dakle Lebretonova teorija o Kristovoj ignoranciji nije bitno različita od teorije, što je imputira sv. Ćirilu i Atanaziju, to se ona poradi dogmatskih data, što sam ih dosad spomenuo, mora zabaciti.

Osnov je nadalje, na kojem on temelji svoju teoriju, posvema nezakonit. Ogledajmo malo iz bližega nauku sv. Bonaventure i Skota o spoznaji, što je ima Krist gledajući intuitivno Boga. Teza sv. Bonaventure glasi: „Anima Christi cognitione habituali, quae est sicut scientia, cognoscit omnia quae cognoscit Verbum, non autem cognitione actuali, quae est sicut consideratio."[126] Za bolje razumijevanje sv. Bonaventure dodajem riječi, što ih on na svoju tezu, sadržanu u tekstu, nadovezuje: „Et hoc," veli Bona-

[124] et comme d'après ces mêmes docteurs, ni la science infuse du Christ ni sa science acquise ne lui donne la connaissance toujours actuelle de tout le réel, on peut admettre très légitimement que, à un moment donné de sa vie ou même pendant toute sa vie mortelle, le Christ a ignoré certaines choses et, en particulier, la date du jugement. Ib.. str. 468.

[125] Ib., str. 468.

[126] Sententiarum liber III., dist. 14. art. 2. qu. 3.

ventura, „patet sic: quia, cum anima Christi cognoscat ipsum Verbum habitu glorioso ita perfecte, quod non potest ipsum perfectius cognoscere; et ipsum Verbum promptam habeat voluntatem ad aperiendum illi animae omnia quae in ipso relucent, nec aliquid in ipso reluceat, quod non sit natum cognosci ab anima Christi: anima Christi habet aliquid, quo facilis est ad cognoscendum omnia quae Verbum cognoscit. Et huius signum est, quia ad hoc, quod cognoscat aliquid, quod Verbum cognoscit quidquid illud sit, non oportet, quod detur ei novus habitus cognoscendi, sed omne quod vult, in eo potest legere."[127]

Lako je primijetiti, da se Lebreton uzalud pozivlje na Bonaventuru. Kad bi tvrdnja Lebretonova bila istinita, valjalo bi po mom sudu reći, da habitualno sveznanje, što ga Bonaventura pridijeva Kristovoj čovječjoj duši, po svom pojmu uključuje realno neznanje mnogih stvari. Drugim riječima: valjalo bi reći, da je Krist dragovoljno bio podvržen realnoj ignoranciji u isto doba, kada je bio subjektom habitualnoga sveznanja. Još manje osnova imade Lebretonova teorija u Skotovoj nauci o Kristovu znanju. Skotove riječi, koje i Lebreton navodi, glase ovako: „Potest dici quod videt omnia habitualiter, non tamen actualiter exponendo distinctionem hoc modo, quod per aliquem actum videt Verbum et per illum actum omnia relucentia in Verbo sunt sibi praesentia actu primo, et per hoc habitualiter sibi nota, quia generaliter loquendo, illud dicitur habitualiter notum, cuius est actus primus sufficientur ostensivus; non est ergo aliquis unus habitus in anima illa, qui unica sua ratione ostendat infinita; sed actus quo videtur Verbum primo, est actus primus praesens, quo sibi relucent omnia, quae lucent in Verbo, et hoc, quia Verbum est sibi manifestativum, ut speculum voluntarium repraesentans omnia."[128] Jer ako se Kristovo habitualno sveznanje, što ga dopušta sv. Bonaventura, ne može poistovjetiti s realnom ignorancijom, kud i kamo manje može to vrijediti za habitualno sveznanje, kako ga Kristovoj čovječjoj duši pridijeva Skot: po njegovoj teoriji čovječja duša Kristova gledajući bit Božju istim činom vidi in actu primo drugotni predmet svoga gledanja t. j. sve, što je bilo, što jest i što će biti. Bez obzira nadalje na to, što katolički bogoslovi općenito

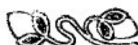
[127] Sent. lib. III. dist. 14 a. 2. qu. 3.
[128] Sent., dist. 14. qu. 2. n. 20.

pristaju za sv. Tomom učeći, da je Krist gledajući Boga licem u lice imao aktualnu spoznaju i drugotnih predmeta svoga blaženoga gledanja, Lebretonu ne koristi ništa, što se poziva na Bonaventuru i Skota; on naime na koncu konca hoće, da u sklad dovede s naukom spomenutih bogoslova o habitualnoj spoznaji drugotnih predmeta blaženog Kristovog gledanja svoju teoriju o realnoj Kristovoj ignoranciji, koju, kako sam dokazao, ne može i ne smije katolički bogoslovac da brani.

* * *

Na koncu valja istaći Lebretonu u pohvalu, što on s ostalim bogoslovima priznaje trovrsno znanje Kristove čovječje duše. No nije mu moglo uspjeti, da doslovni smisao Markova teksta u sklad dovede sa svrhunaravnim Kristovim znanjem, što ga izričito uče barem oci drugoga perioda te kasniji učitelji Crkve i bogoslovi. Njegova je teorija u sukobu s patrističkom naukom o znanju Kristovu; ona nema osnova ni u kasnijih učitelja Crkve ni bogoslova. Zastupnici te teorije već su na početku 7. vijeka smatrani hereticima. Lebretonova je dakle teorija u sukobu s važnim dogmatskim datima i zato držim, da on neosnovano tvrdi, da je još otvoren put eksplikaciji, što je on daje o spomenutom Markovom mjestu.[129]

(Svršit će se.)



[129] . . . nous croyons motrer par là que la voie est encore ouverte à l'explication que nous proposons; nous ne cherchons pas autre chose. Ib., str. 468.



O dužnostima.*

Dr. Josip Pazman.

Uvod. — Što je dužnost — Odakle dužnost — Što je moralni red — Što je moralno dobro i moralno zlo — Vrhovno načelo morala — Kakovih imade dužnosti — Temelj dužnostima — Povreda dužnosti povreda moralnoga reda — Sankcija dužnosti — Značaj čovjeka.

1. Kao prošlogodišnji rektor sveučilišta imao sam dužnost da otvorim prvo sveučilišno pučko predavanje mjeseca studenoga 1912. Već tada osjećao sam dužnost, da i sam sudjelujem kod toga kulturnoga i patriotskoga posla, te da i sam doprinesem koje zrno k općoj naobrazbi hrvatskoga naroda, iz kojega sam nikao. Nije mi na žalost bilo moguće minule školske godine predavati poradi raznih drugih mojih dužnosti; ali čim sam nekoje od tih dužnosti obavio i postao slobodniji, dao sam se eto i na taj častan posao. I tako me danas vidite na katedri. — Predmet za svoje predavanje odabrao sam si naravno iz svoje struke, iz moralke, koja je nama svima poznata nauka, ako i nije možda toliko poznata svima po teoriji, a to sigurno više po praksi; jer moralan biti mora svaki iole pošten i naobražen član društva ljudskoga, a po tom i poznavati mora nauku, koju imadem čast predavati na bogoslovskom fakultetu ovoga kr. sveučilišta. Bit će dakle ovaj predmet vama poznat, a po tom i razumljivi, kako se nadam, koristan. I to je baš ono, što bih želio postići ovim svojim predavanjima, pa ako to postignem, bit će mi najslađa nagrada za ovaj maleni trud.

2. Na pitanje: Što je dužnost? odgovoriti nije teško u jednu ruku, a u drugu nije baš ni lako. Nije teško, jer svaki razuman čovjek nosi u sebi osjećaj ne jedne već više dužnosti. Svatko bo od nas sam od sebe znade, a da ne treba to tek u

* Pučko sveučilišno predavanje držano dne 16. siječnja o. g. Ovo prvo predavanje je filozofička studija o dužnostima u opće, pa držimo shodnim da se objelodani u „Bog. Smotri". Uredništvo.

školi da nauči: naime da imade mnogo toga, što moramo da učinimo, i mnogo toga, što ne smijemo učiniti, t. j. što moramo da propustimo; da moramo raditi ono, što znamo da je dobro, a da ne smijemo učiniti ono, što znademo da je zlo. A to već znači, da praktički poznajemo dužnost. Dužnost bo nije ništa drugo van moralna nužda činiti ono, što je dobro, a izbjegavati ono, što je zlo. Rekoh: moralna nužda, zato da dužnost razlikujem od druge nužde, od nužde fizičke, kojoj odoljeti ne možemo, i koja ne ovisi kao dužnost o našoj slobodnoj volji. Takovu n. pr. fizičku nuždu osjećamo za hranom, za spavanjem, kojoj nuždi možemo doduše odolijevati neko vrijeme, ali odoljeti ne možemo, dok svaku našu dužnost možemo po volji ili obaviti ili zanemariti. Ono su naravne ili prirodne nužde, a ovo je moralna nužda. Dužnost se razlikuje i od druge vanjske nužde, koju zovemo silom. Tko trpi silu, fizički je prinužden, da nešto protiv volje propusti ili učini, ali tu silu može da trpi tijelo, pojedina uda, pojedine moći, samo ne volja, koja može htjeti i ono, što joj je za sada fizički nemoguće izvesti. Dužnost je pako moralna nužda, koja se upravo našoj volji namiće, volju našu veže, premda tako, da ne obustavlja njenu fizičku sposobnost za djelovanje. Koga su protiv njegove volje u zatvor metnuli, takav je prinuždeu ondje ostati, jer ne može van, premda imade živu želju i hoće da iz zatvora što prije izađe. A koga dužnost prikiva n. pr. uz postelju bolesne majke, taj također prinužden ostaje, ali po slobodnoj svojoj volji ostaje u zatvorenoj bolesničkoj sobi, jer imade fizičku slobodu izaći, kad ga je volja. Dužnost ovako posmatrana pretpostavlja u čovjeku slobodnu volju, tako te gdje nema slobodne volje, ne može biti ni dužnosti. I za to baš sve one radnje, koje obavlja čovjek od prirodne nužde, mimo svoje slobodne volje i protiv nje, nijesu i ne mogu biti dužnosti ljudske. Ni one radnje, koje su psihološki nužne, koje se u nama događaju spontano, mimo naše volje i katkada protiv volje, ne mogu također biti predmetom naše dužnosti. S istoga razloga i sve radnje, što ih obavljaju nijeme životinje, nijesu u moralnom smislu dužnost, osim što se katkada slobodnije izrazujemo, rabeći prispodobu, pa velimo n. pr. za kokota kad kukuriče, da čini svoju dužnost.

Ako posmatramo onu radnju, koju po dužnosti svojoj činimo ili propuštamo, onda i tu radnju nazivamo dužnošću. To

je dužnost u objektivnom značenju. Tako velimo za djecu, da je njihova dužnost slušati roditelje; za djake, da im je dužnost polaziti predavanja; za roditelje, da im je dužnost dobro odgajati djecu i t. d. U običnom našem govoru, u životu, u praksi rabimo ovu riječ „dužnost" objektivno, t. j. mislimo na predmet dužnosti naše, na radnju, koju po dužnosti moramo da učinimo ili propustimo, kako svjedoče navedeni primjeri. To je praktično poznavanje dužnosti i redovno dostaje to za čovjeka da bude moralan. Ali tko hoće da dužnost potpunije upozna, da znade, što je sama dužnost i zašto je to i to njegova dužnost, taj mora da svrati svoju pozornost i na subjektivnu stranu ove stvari, taj treba da znade, da je dužnost nužda i to ne fizička, ne psihološka, već moralna, koja upliva na čovjeka, a da ne dira u njegovu slobodu, dapače koja slobodu volje pretpostavlja. Ali ni to još nije potpun pojam dužnosti. Da dobijem potpun pojam o njoj, moram znati za njezin uzrok. Onda ću dobiti znanstvenu spoznaju o dužnosti. Znanost bo znači poznavanje stvari iz uzroka.

Što je dakle uzrok naših dužnosti? Tko je onaj, koji nam onu moralnu nuždu namiće? Tko je onaj, koji može na volju ljudsku takav pritisak činiti, da mu se slobodno, dragovoljno podvrgava, pa i onda, kada je teško ispuniti dužnost, kada je teško okaniti se neke slasti, koju mu ona zabranjuje?

Ne bih rado, da ovo pitanje zamijenimo s drugim pitanjem o motivima naše volje. Jer imade i posebnih razloga, koji na volju ljudsku djeluju, nastojeći da je sklonu, da se pokori onomu, koji dužnosti namiće. Ovdje se pita samo, odakle dužnost? odakle onaj „moram", onaj „ne smijem". To može biti ili iz nutrinje samoga čovjeka ili izvana. Iz nutrinje ne može biti, jer dužnost nije naravna, prirodna nužda, već takova, koju mi osjećamo da dolazi izvana. Ako je izvana, ili je od čovjeka ili nekoga višega bića. Istina je, da čovjek čovjeku može namitati dužnosti, tako n. pr. otac djeci, poglavar podložnicima i t. d., ali ako i to biva, onda se opet pita: odakle ocu vlast dužnosti namitati djeci svojoj? odakle poglavaru ista vlast? Jamačno nema to nijedan čovjek za to, jerbo je čovjek; jer u tom smo si svi jednaki, svi ravnopravni. Uzrok ovoj obvezi — to je isto što i moralna nužda — može biti samo onaj, koji je nad naravi ljudskom. A to je početnik njezin, Stvoritelj njezin, Bog. Prema tomu bit će potpuna definicija dužnosti: moralna

nužda da činim dobro a izbjegavam zlo, jer mi to nalaže Bog, jer znadem, da je tako volja Božja.

Bog je čovjeka stvorio, ali ne da žive ljudi kao krdo divljih životinja, nego u društvu s drugima po mudrim i spasonosnim zakonima. Od ovih zakona prvi je i najglavniji onaj, koji je zapisan u srca naša, i koji naravnim razumom spoznati možemo. Pa ako ja po Božjoj volji, koju mi taj zakon javlja, radim, činim dobro, činim svoju dužnost; ako li se pako suprotivim toj Božjoj volji, gazim svoju dužnost, činim zlo, zamjeravam se svojem Stvoritelju i vrijeđam ga. —

3. Odakle dužnost? Nema na svijetu učenjaka, pisca etičara, filozofa, koji bi nijekao, da ima dužnosti, u tom se svi slažu. Ali odakle ona obveza, na to ne davaju svi jednak odgovor.

Među katoličkim bogoslovcima vlada i u ovom drugom pitanju potpuno suglasje, osim jedne iznimke. Španjolac Vasquez tvrdio je naime, da ona obveza dolazi od razumne naravi čovjeka. Sama narav ljudska je pravilo, s kojim nijesu u skladu neka djela neodvisno od svake volje, pa i od Božje, pa su već za to zabranjena. Onaj „ne smiješ“ dolazi ne od volje Božje, već od naravi ljudske same i onda tekar pristupa i volja Božja te obvezuje i nalaže dužnost.

Ovaj nazor Vasquezov pobio je, još u ono vrijeme kad je nastao, zemljak i savremenik njegov slavni bogoslovac Suarez. Vasquez nipošto ne tvrdi to za svaku dužnost, već misli, da imade i takovih zlih djela, kojih zloću i ogavnost naravski spoznajemo, pa dosljedno uviđamo, da ih ne smijemo činiti ni onda, kada ne pomišljamo na to, da su ta djela Božjim zakonom zabranjena. Osim toga Vasquez ne izključuje pravi uzrok dužnosti — volju Božju — ni kod ovih nekojih zlih djela, nego dozvoljava da naknadno ili drugotno (secundario) pristupa i priključuje se zabrani. Ali ni to nije ispravno. Jer razum naš javlja nam, doglašuje nam, što je naša dužnost, ali nam je ne namiće. Razum je moć duše, koja čovjeku služi za spoznavanje istine; kao što su moći duše vid, kojom razabiramo boje, i sluh, kojim razabiremo zvukove, tako je i razum moć, koja spoznaje dužnost, ali nije onaj, koji nam zapovijeda. Tko zapovijeda mora, biti viši od onoga, komu zapovijeda. A čovjek, pa i sama duša, više je biće od razuma.

I Kantova filozofija priznaje dužnosti. To je njegov kategorički imperativ, kao što mu je i grijeh povreda toga impe-

rativa. Na pitanje, odakle dužnost, odgovara ovaj filozof: od našega praktičnoga razuma! Po nauci ovoga filozofa imao bi naš razum biti autonoman, koji se ne pokorava „tuđoj vlasti". Kod njega vrijedi autonomija razuma, a protivnu nauku kao heterenomiju odlučno zabacuje. — S Kantovom se naukom ne možemo nikako složiti već zato, što on nauča moral neovisan od Boga i od svake religije. Njegov moral nužno isključuje religiju, jer bit religije stoji u tom, da se stvor pokorava Stvoritelju i njegovim zapovijedima. No morala bez religije, nema. — Ali osim toga dužnost ne može biti od razuma, kako je malo prije rečeno protiv nazora Vasquezovog. Nitko ne može biti svoj poglavar, jer bi onda bio i svoj podložnik, ni svoj sudac, jer bi bio i krivac sve u jednoj osobi. — No što je još gore: po Kantu njegov praktični razum i volja jedno su te isto. Po njemu dakle volja je sam svoj zakonoša. Uzme li se u obzir, da je volja slobodna, da može dužnost svoju učiniti i zanemariti, da može i protivno od dužnosti učiniti, nemoguće je u volji samoj tražiti razlog onomu „moraš" i onomu „ne smiješ", osim ako se sloboda volje poistovjetuje sa dužnošću. Ali drugo je dužnost, a drugo slobodna volja, koju pretpostavlja dužnost. Ne može se dakle prihvatiti nauka ovoga filozofa.

Drugi opet filozofi kao empirici, pozitiviste, evolucioniste i dr. nastoje svaki na svoj način da protumače dužnost tako, kao da se je i ona malo po malo razvijala, kao što se je po njihovoj nauci razvijao i čovjek od divljega mesoždera pa do današnjega uljudnoga Evropejca. Čovjek si je iskustvom stekao uvjerenje, ili kako oni vole kazati, čuvstvo dužnosti. — Daleko bi se zašlo, kad bi se upustili u potankosti, pa zato upozorujemo na tri poglavite krive pretpostavke ovih filozofa. Prva da nema Boga, druga, da nema vječnoga života, treća, da se je čovjek razvio od zvijeri. A gdje su krive pretpostavke, krivi su dosljedno i izvodi iz njih. — Osim toga dužnost nije čuvstvo, jer bi i povreda dužnosti n. pr. krađa, ubijstvo, bila samo povreda čuvstva. Čovjek može imati osjećaj dužnosti, kao što treba da ima i višu, razumnu spoznaju dužnosti. Ali tim se samo potvrđuje, da čovjek naravskim razumom može spoznati, da ima dužnosti, ali tim nije riješeno pitanje, odakle dužnost.

Ostanimo dakle pri toj istini, da ima dužnosti, i da nam ih namiče drugi viši auktoritet, a taj je konačno Božji auktoritet, od kojega dobiva svoju vlast svaki ini na ovom svijetu, i crkveni i državni.

Time, što je dosada rečeno, nije dakako iscrpljen pojam dužnosti, nije rečeno sve, što se o dužnostima reći može. Ali što je rečeno i koliko, držim da je dostatno, da si stvorimo jasan pojam o dužnosti i da daljnje raspravljanje pratimo. Dosada smo se i o tom uvjerili, da imade dužnosti, da to priznavaju ne samo katolici već i nekatolici učenjaci, dapače i oni, koji inače ispovijedaju bezboštvo. Tanquerey spominje francuskog pisca M. Guyan-a, koji nauča moral bez obveze i bez sankcije, ali ipak priznaje kakovu takovu dužnost, za koju tvrdi da potječe iz samoga čovjeka i iz njegovih sposobnosti, pa zaključuje nelogički ovako: po tom što nešto učiniti možemo (jer imamo za to sposobnost) to učiniti i moramo, to nam je dužnost. I ovaj dakle pisac bezbožac priznaje dužnost.

4. M o r a l n i r e d. Razložili smo dosada jedan pojam, onaj o dužnosti, koji nam je u ovom predmetu najglavniji i najnužniji. No sada nam valja da se upoznamo i s drugim nekim pojmom, gotovo isto tako važnim i nužnim za ovo naše raspravljanje, a to je pojam o m o r a l n o s t i, o m o r a l n o m r e d u. Jer dužnost je, kako već rekosmo, moralna nužda; svaka dužnost je moralna, koja spada u moralni red. Š t o j e d a k l e m o r a l n i r e d?

Kad se veli moralni red, ne misli se na fizički red, u kojem je više fizičkih predmeta nanizano po nekoj matematičkoj crti, kao n. pr. stabla u aleji ili vojnici u bojnim redovima; ne, nego se misli na p o r e d a k, k o j i p o t j e č e od mudrosti i dobrote vrhovnoga Upravitelja ljudskoga bića, koji poredak samo um može da shvati i volja da izvršuje. Na moralni red spada sve ono, što je moralno, a to su u prvom redu djelovanja naša, čini ljudski, a u drugom redu sijaset toga, što je u odnošaju i savezu sa moralnim našim djelovanjem. Da previše ne okolišam, velim, da je samo ono ljudsko djelo moralno, koje je razum upoznao, da je u skladu ili obratno, da je u neskladu s pravilom moralnim, a volja se na to djelo slobodno odlučila. U prvom slučaju bit će djelo moralno, u drugom ćemo slučaju reći, da je nemoralno, ali svakako i jedno i drugo spada u moralni red. Ono, što je moralno, dijeli se u moralno d o b r o i moralno z l o. U običnom govoru velimo za moralno dobro djelo, jednostavno da je moralno, a za moralno zlo djelo, da je nemoralno.

Kao što postoji red u tom, što Stvoritelj svemira svojim zakonima ravna gibanje nebrojenih nebeskih tjelesina, koja

nas zemaljske stvorove kao zvijezde sa svemira pozdravljaju, i taj red ili poredak može jedino da shvati donekle barem razum ljudski i da mu se divi, a od volje je naše posve neodvisan; kao što postoji red, kojim Stvoritelj carstvo najrazličitijih životinja — isto reci i za biline i rude — uzdržaje, u život privodi, zatire, djelovanje njihovo ravna, koje poglavito ide za tim, da si hranu svoju pribavi i da se raspolođuje; tako postoji poseban red, kojim Stvoritelj nas razumne stvorove k svrsi našoj privodi, zakonom svojim određujući, što da radimo, a čega da se klonemo, samo da do svoje posljednje svrhe, za koju smo stvoreni, dođemo. Taj moralni red temelji se na odnošajima, koji postoje između Stvoritelja i njegovih razumnih stvorova, ljudi; između čovjeka i njegova vlastita bića, nadalje između čovjeka kao člana velike zajednice i drugih ljudi, koji su isto tako članovi te zajednice. Ovi odnošaji rađaju dužnostima, a dužnosti opet djelovanjima. Iz činjenice n. pr. što je Pavao sin Petrov i Petar dosljedno otac Pavlov, nastaje međusobni odnošaj između Pavla i Petra, sina i oca i obratno između oca i sina. Taj odnošaj rađa dužnostima, jer sin Pavao mora da poštivanje iskazuje, ljubav i posluh ocu Petru, a Petar opet da hrani i uzgaja sina svoga Pavla. Sin Pavao je dužan, imade dužnost, poštivati oca Petra, a otac Petar je dužan, imade dužnost, uzdržavati sina Pavla. Ove dužnosti rađaju djelovanjima, jer će dobar sin Pavao doista tako se ponijeti i djelom iskazivati ono, što je ocu dužan, a opet dobar otac Petar iskazat će djelom sinu Pavlu svoju brigu i ljubav davajući mu nužno uzdržavanje.

Iz činjenice naime, da je Bog stvorio čovjeka, nastaje nužno odnošaj između Boga Stvoritelja i njegova stvora čovjeka. Taj je odnošaj zbiljski, realan, čija opstojnost ne ovisi o tomu, da li tko taj odnošaj spoznaje i priznaje. On postoji makar ga čovjek i ne upoznao. On postoji između Boga i djeteta, koje još nema razvijena uma; postoji između Boga i ludog čovjeka, kojem je razum potamnio; on postoji između Boga i nedotupava čovjeka, koji nije tako razvijen, da mu se razum može dovinuti do visokih ideja. Taj odnošaj rađa dužnostima. Mudri Stvoritelj nije bez razloga i bez svrhe čovjeka stvorio; a čovjek naravnim razumom, kojim ga je obdario Bog, upoznaje nuždu, da mu valja priznati se stvorom, zahvaljivati svome Stvoritelju, čast i počitanje iskazati Gospodaru svome. Te duž-

nosti rađaju djelovanjima. Zahvalan će stvor doista odlučiti se na to, da prizna Boga Stvoritelja svoga Gospodarom svojim i da njemu čast i poklon iskaže. Eto tu je početak religioznim dužnostima, t. j. onima, koje nastaju iz odnošaja čovjeka spram Boga. Taj odnošaj skupa sa dužnostima i onim djelovanjima, koja im odgovaraju, sačinjava jedan dio moralnoga reda; one dužnosti sačinjavaju odio moralnih dužnosti; djelovanja, koja je razum upoznao, da su u skladu sa moralnim zakonom, a volja se slobodno za njih odlučila, jesu moralna djelovanja, i to dobra. Uskrati li stvor dužno poštovanje svojem Stvoritelju, služeći se svojom slobodnom voljom, dâ, drzne li se dapače učiniti djelo, koje je razum spoznao kao protivno dužnosti, koje sadržaje n. pr. pogrdu ili hulu spram Stvoritelja, eto ti djela nemoralna, ili moralno zla djela.

Iz činjenice, da je Bog čovjeka stvorio iz duše i tijela, da duša imade razum i volju i druge moći, kao što tijelo imade glavu i srce i ostala uda, da je tijelo u redovitim prilikama zdravo i snažno, sposobno za rad, nastaje nov odnošaj između čovjeka spram duše svoje i života svoga — jer duša je život naš — između čovjeka kao cjeline i tijela svoga kao česti; iz ovoga odnošaja izviru opet nove dužnosti, dužnosti individualne, prema kojima valja čovjeku uzdržavati život svoj, oplemenjivati moći svoje, čuvati zdravlje svoje, a kad se naruši, shodnim sredstvima nastojati, da se popravi poremećeno zdravlje i t. d. Iz ovih dužnosti slijede djelovanja; u koliko ova razum spoznaje da su u skladu sa moralnim pravilom, a volja se slobodno za njih odluči, eto ti opet cijele povorke raznih moralnih djelovanja i to moralno dobrih, a obratno, ako nekoja djelovanja razum spoznaje, da nisu u skladu sa pravilom morala, a volja se ipak za njih odluči, eto ti djelovanja moralno zlih ili nemoralnih. Taj odnošaj skupa sa dužnostima i djelovanjima, koja im odgovaraju, sačinjavaju drugi sastavni dio moralnoga reda.

Napokon iz činjenice, što je čovjek stvoren ne samac, nego u društvu s drugim ljudima, nastaje nov odnošaj između čovjeka i njegova bližnjega; iz odnošaja nastaju dužnosti, dužnosti socijalne, a iz dužnosti djelovanja. Čovjek uviđa, da mu valja biti spram drugih pravedan, bližnjemu svom uslužan, poglavaru pokoran; pa u koliko razum spoznaje, da su takova djelovanja u skladu sa pravilom morala, a volja se odluči da ih slobodno provede, eto opet djelovanja moralnih, a obratno nemoralnih.

I ovaj odnošaj skupa sa dužnostima, koje iz njega proistječu i sa djelovanjima, koja onima odgovaraju, sačinjava treći sastavni dio moralnoga reda.

Prema ovomu razlaganju temelj moralnoga reda jest trostruki odnošaj, iz kojega proizlaze moralne dužnosti, kao najkrasniji predmet moralnoga reda. A jezgra moralnoga reda je ispunjavanje tih dužnosti, naime moralna djelovanja čovjeka, kojima se taj red podržava i ispunjuje. Kao daljni sastavni dio toga moralnoga reda jest sve ono, što se zove moralnim po analogiji iliti u širem znamenovanju ove riječi, a to je moralno pravilo, moralni zakon, moralne vrline, moralne dužnosti, moralna ideja i moralna načela i razne druge moralne okolnosti. Sve ovo potonje zove se zato moralnim, jer je u savezu sa moralnim djelovanjem čovjeka.

Iz ovoga se sada još jasnije vidi, što su moralne dužnosti. One su zlatna karika, koja nas veže s Bogom Stvoriteljem našim; one su najkrasniji ures značajna čovjeka; one su najprikladniji način saobraćaja našeg s bližnjima našim.

5. Moralno dobro i zlo. Dužnost je moralna nužda činiti dobro a izbjegavati zlo. Treba da budemo i o tom na čistu, što je dobro i što je zlo. Premda svaki razuman imade pojam o dobru i zlu, znade za razliku između dobra i zla, to ipak ne će škoditi, ako i ove pojmove malko razjasnimo. Što je dobro?

Najveći mudrac, što ga svijet poznaje, Aristoteles, ovako tumači dobro: dobro je, veli on, ono za čim sve teži. Ovo je najšira i najpotpunija oznaka dobra, kojom se obuhvata svako dobro, ne samo ono, za kojim svi ljudi teže, već i ono, za kojim svaki stvor teži. Neka stvar nije zato dobra, što za njom netko teži — jer imade težnjâ, željâ, kojima je predmet zlo, — već za to sve teži za dobrom, što onaj predmet, za kojim se teži, jest dobar, tako te sama dobrota privlači našu težnju. Naravski nije svaka stvar jednako dobra svakomu, jer jedan teži za ovim, a drugi za onim. Dapače jedna te ista stvar jednomu je zlo, a drugomu dobro, jednomu konvenira, a drugomu ne. Činovnik X. premješten je n. pr. iz Zagreba u Gospić. Grozota! hoće da poludi od nesreće, koja ga stigla. Volio bi gotovo umrijeti nego li onamo seliti. To je za njega zlo. Drugi n. pr. smatra ovakovo premještenje srećom. Tamo mu je kuća, vrt, polje; tamo rodbina, znanci, prijatelji, slatke uspomene iz

nevine mladosti. Kako se vidi, valja dijeliti: apsolutno dobro i apsolutno zlo, te relativno dobro i relativno zlo, budući da imade stvari, koje nisu primjerene svakomu, a ni svakom jednako. Prema tom pojam dobra vidi se u nekoj *primjerenosti* dotične stvari s naravi posjednika. — Osim što se dobro razlikuje apsolutno i relativno, imade i drugih razlika. Imade stvari, koje su dobre u *metafizičkom redu*, t. j. kad se pomišljaju u najopćenitijim pojmovima, kao n. pr. biće, život. Svako naime biće, u koliko se pred očima imade samo biće i ništa drugo, jest dobro. U tom se smislu veli: omne ens est bonum — svako je biće dobro. U tom smislu i vrag je dobar, jer je neko biće, i vuk, i lav, i ris, i tigar, i zmija su dobri, jer su bića, koje je Bog stvorio, svako sa svojom naravi. Tako je i život dobro, ako se promatra sam život bez obzira na to, kakav je. Zatim imade stvari dobrih u *fizičkom pogledu*, t. j. gledajući na njihovu narav. N. pr. sve što je zdravo, snažno, potpuno razvijeno prema naravi svojoj u životinja, u bilja u rudstvu, jest dobro; a što je kržljavo, sakato, nerazvijeno ne valja, zlo je. Ali imade napokon stvari, koje su dobre i zle, ako ih s *moralne strane* promatraš. I najslabiji uzdah vjere ljubavi, ufanja, oproštenja sa usana umirućega čovjeka, koji se jedva razabira, jest moralno dobar, budući da je u skladu sa pravilom morala. A opet najslađa i najnježnija riječ zavodnika, jest moralno zla, budući da nije u skladu sa pravilom morala. Najprefriganija prevara ili krađa može biti fizički djelo veoma dobro uspjelo, da mu se diviš, ali s moralne strane jest djelo zlo. Pogoditi neprijatelja zrnom revolvera u srce, jest djelo fizički dobro, vješto izvedeno, ali s moralne strane je gadno ubijstvo čovjeka.

Ovdje se govori o djelovanjima ljudskim, koja su s moralnoga gledišta dobra i zla, govori se o *moralnom dobru i moralnom zlu*.

Pogrješno je ono samo dobrim smatrati što je *ugodno*, što prouzrokuje radost ili milinu. Poznato je, da su ljudi upravo pomamni za ugodnim. Ugodno je samo jedna vrst dobra, i to s moralnoga gledišta najniža vrst dobra. Viša vrsta dobra jest ono, što *korist* donosi, a *to su obično sredstva, koja služe izvjesnoj svrsi*. Za radom, koji jamačno nije dobro ugodno, idu mnogi, jer tim se dolazi do zaslužbe, do novca, a novcem se opet namiruju životne potrebe. Najviša vrsta

dobra moralnoga jest ono, što ne mora biti ugodno niti se zato ljubi, što je ugodno, ako slučajno jest, i što nije sredstvo za svrhu, već takovo, da samo po sebi privlači. Takovo dobro je ljudskoj razumnoj naravi najprimjerenije već zato, što se jedino razumom spoznaje. Ugodno i korisno spoznaje i nijema životinja, ali ono dobro, pošteno dobro, spoznaje samo razum. Amo spadaju dužnosti. Ispuniti dužnost svoju smatralo se od uvijeke i smatra se kao pravim dobrom moralnim, obratno zanemariti dužnost svoju smatralo se i smatra pogrješkom, grijehom, moralnim zlom. Dapače onaj, koji svoju dužnost vrši, naziva se naprosto dobrim: dobro dijete, jer sluša svoje roditelje, dobar djak, jer marljivo uči zadaće svoje, dobar činovnik, jer savjesno izvršuje svoju službu itd. Obratno onaj je naprosto zao, nevaljao čovjek, koji svoju dužnost ne ispunjava; tako je sluga zao, jer ne čini, što mu je dužnost, tako je vojnik nevaljao, ako je kukavica, nevaljao vladar, zao podanik itd. — Eto, vidite li, u kakovoj je svezi dužnost sa moralnim dobrom.

Dužnost je moralna nužda činiti moralno dobro, t. j. takovo dobro, koje svoju dobrotu prenosi na čovjeka čineći i njega samoga dobrim. (Svršit će se.)



Odredbe sv. Stolice.

I. S. Cogr. Rituum od 26. nov. 1913. proglašuje *Additiones et variationes in Martyrologio Romano,* one naime dodatke, ispravke i promjene, koje su nužna posljedica najnovijih promjena sv. Stolice o rubrikama brevijara i misala, i koje se moraju provesti u novim izdanjima ove liturgijske knjige. (Sr. Acta Ap. Sedis god. VI. pag. 10. i sl.)

II. Motu proprio Pape Pija X. od 16. jan. 1914., kojim sv. Otac preuredjuje donekle kongregaciju *Ss. Rituum.* Ova naime kongregacija, kako ju je bio utemeljio papa Siksto V. svojom konstitucijom *Immensa* od. 22. jan. 1588., imade dvostruku zadaću: jednu, koja se tiče obreda latinske crkve, a drugu, koja se tiče proglašenja svetaca. Tu dvostruku zadaću ostavio je ovoj kongregaciji i Papa Pijo X. prigodom reforme rimskih kongregacija i crkvenih sudišta i ostalih oblasti, koja je bila proglašena u konstituciji *Sapienti consilio* od 29. juna 1908. Ova

kongregacija sastoji se osim mnogobrojnih kardinala kao članova iste oblasti od viječnika ili konzultora, koji se rekrutiraju dijelom između rimskih prelata, a dijelom između učenih bogoslovaca. Ovi članovi imadu redovito pune ruke posla samo u stvarima beatifikacije i kanonizacije, kad naime treba ispitivati život i krjeposti dotičnoga sluge božjega, mučeništvo i čudesa; a u pitanjima obreda odlučivali su papinski ceremonijari kao consultores nati. Napokon uvedeni su posebni odbori — commissiones Pontificiae — kojima je bilo povjereno, da proučavaju i svoje mnijenje kongregaciji podastru u pitanju obreda, povijesti liturgije i crkvenoga pjevanja. Ovakova su odbora bila tri: commissio liturgica, historico-liturgica i pro sacro concentu. Svaki od ovih odbora ili komisija sastojao se od prvih stručnjaka, koji su bili samoj kongregaciji na pomoć, ali nisu bili članovi kongregacije, niti su dosljedno imali odlučujući glas.

Ovim najnovijim Motu proprio ukinuo je papa pomenuta tri odbora ili komisije ter odredio, da se ova kongregacija u buduće sastoji od dvovrsnih konsultora, od kojih će jedni baviti se poslom beatifikacije i kanonizacije, a drugi stvarima liturgijskim i relikvijama Svetih. Oni prvi moraju biti učeni, neporočni i stariji ljudi, a ovi drugi vještaci u liturgiji, povjesti, hagiografiji, crkvenom pjevanju i sličnim strukama. (Sr. Acta Ap. Sedis god. VI. pag. 25. i sl.).

III. S. Congr. Indicis dekretom od 26. jan. 1914. zabranila je Maurice Maeterlinch: Opera omnia. Nadalje javlja, da su se podvrgli osudi sv. Stolice ovi auktori:

Karl Holzhey,
Luigi Renzetti,
Sebastian Merkle i
Stéphen Coubé. (Sv. „Bog. Smotru“ 1913. pag. 328. i 329.)

IV. Krštenje kod kuće. Na pitanje biskupa iz Belluno u Italiji: „An baptismus de licentia Episcopi seu Ordinarii domi collatus, extra mortis periculum et urgentem necessitatem, cum omnibus caeremoniis ritualis Romani sit administrandus?“ S. Congr. Rituum odgovorila je dne 17. jan. 1914. sa *affirmative*, t. j. ako se dijete krsti ne u crkvi već kod kuće, premda nije na umoru niti u drugoj velikoj nuždi, uz dozvolu dakako biskupa ili Ordinarija, moraju se i kod toga krštenja u kući točno obdržavati i obaviti svi obredi propisani u ritualu. Dok u slučaju blize smrti i druge velike nužde, imade se samo bitno po-

dijeliti, a ostali obredi kasnije u crkvi obaviti, ako dijete ostane na životu i one zapreke nestane. (Sv. Acta Ap. Sedis. God. VI. pag. 92.).

V. S. Congr. S. Officii dekretom od 22. jan. 1914. udostojao se sv. Otac Papa Pijo X. odrediti i dozvoliti:

I. Potvrditi one oproste, koji se po odredbi Pija IX. od 26. nov. 1876. mogu dobiti, kad se obdržava klanjanje presv. Sakramentu kroz 40 sati u Rimu i drugdje, ako se obavlja kao ondje, i povlasticu oltara, kako je dozvolio bio Pijo VII. 10. maja 1807.

II. Gdje se ovakovo 40 satno klanjanje po sudu domaćeg biskupa ne bi moglo obaviti, kako to iziskuje instrukcija pape Klimenta XIV., dosta je da se prvi dan izloži Presveto u kojigod sat u jutro ili o podne na javno klanjanje i ostavi kroz taj dan i drugi dan, a treći dan da se u podne ili na večer skine Presveto, premda se je po noći klanjanje prekinulo, da se mogu dobiti isti oprosti i iste povlastice oltara.

III. Ako su nekojim molitvama ili nekojim pobožnostima, koje se razlikuju od pomenutih, što bi se imale obaviti bilo javno ili privatno u crkvama ili kojim bilo bogomoljama, pripojeni isti oprosti i povlastice pomenute pod br. I., sasvim se ukidaju, pa bile podijeljene kako mu drago.

IV. Gdje se neprekidno obavlja svečano klanjanje presv. Sakramentu izloženom u pokaznici barem kroz mjesec dana, ma da se po noći klanjanje prekida, potpuni oprost jedanput samo svaki tjedan mogu dobiti oni kršćani, koji se ispovjede, pričeste i pomole po nakani sv. Oca; a oprost od 7 godina i 7 četrdesetnica mogu dobiti, kadagod skrušenim barem srcem pohode presv. Sakramenat. Svećenici pako, koji služe sv. misu u istoj crkvi ili bogomolji, imadu pravo povlaštenog oltara svaki dan, ako služe za kojega pokojnika.

V. Kada nije inače providjeno, da se zadobije kakav oprost, dozvoljuje se oprost od 7 godina i 7 četrdesetnica, kolikogod puta se skrušenim barem srcem obavi poklon presv. Sakramentu prigodom svakog drugog javnog klanjanja.

VI. Svi ovi ovdje napomenuti oprosti mogu se namijeniti dušama u čistilištu po volji svakoga pojedinca. (Sv. Acta Ap. Sedis god. VI. pag. 74. i sl.).



Bilješke iz bogoslovske literature.

Historička bilješka.

Engleska k Rimu. U Engleskoj se kao nigdje drugdje započelo štovati, dapače i preporučivati katoličku nauku i djela. Tako na pr. imamo tamo duhovnih vježba, koje su po katoličku popularizovane. U pet se je anglikanskih biskupija osnovao odbor svećenika i uplivnih svjetovnjaka, kojima je zadaća širiti takove vježbe. Dapače pastori preporučuju metodu sv. Ignacija, jer da je ona odavna najspasonosnije djelovala na duše. Isto tako vidimo u Engleskoj i uvađanje devetnicâ u čast Sv. Duha, sa posebnim nakanama za vidljivo jedinstvo Crkve, za pobožnost k presv. Otajstvu oltara, za dostignuće istine, za obraćenje Engleske i t. d. Ide se još dalje. Dandanas se nekoji anglikanci približuju sve to više kat. nauci o sv. Misi. Nedavno je neki anglikanac, kako donosi „Revue Pratique d' Apologétique" (No. 194), ovako pisao: „Žrtva Božjega Jaganjca, koju mi činimo, koju mi prikazujemo i koju opetujemo u Euharistiji za se i za čitavu crkvu". Nekoji anglikanci ne govore više Misu samo u privatnim kapelama nego i u javnim hramovima i pred mnogobrojnim prisutnicima. Tako na dan Uzašašća bile su otčitane 3 mise, i to prva rano u jutru u 5 sati za radnike. To su jednaki prizori kao i u kat. Crkvi.

Što se pak tiče dogmatskog odnošaja anglikanaca napram Rimu, možemo reći, da se i tuj približuju katoličkoj Crkvi. Počimaju i oni vjerovati u čistilište, a dosljedno i u molitve za mrtve. Isto se tako opaža poraba pričešćivanja na tašte, uzimanje sv. poputbine, liturgično molenje pri pokopu. Nijesu li ovo sve znakovi primicanja k Rimu, k vrelu života i istine?

A. L. Gančević, O. M.

Biblijska bilješka.

Kamo vodi pentateuhalni kriticizam? Bibličko povjerenstvo god. 1907. sa svojom odlukom o auktoru Pentateuha nije definiralo, da je Mojsije auktorom tih djela, da li je naprosto ustvrdilo, da protivno nije dokazano. Isto povjerenstvo nije isključilo mogućnost, da se nije Mojsije posluživao kakovim dokumentima, ili pak da nema umetnutih dijelova u Pentateuhu poslije Mojsijeve dobi. Ali tim se ne zadovoljuje t. zv. „viši kriticizam". „Viša kritika" ide naprijed: ona kuša na podlozi

različitih imena, što se u knjizi dodjeljuju božanstvu, da razluči razne dokumente u Pentateuhu i da im označi točno porijetlo u vremenu. Prema tomu moralo bi njihovo dokazivanje zavisiti o „nižem“ ili tekstualnom kriticizmu. Ali „viša“ kritika ne mari za tekstualnu kritiku i njoj je dostatan židovski masoretski tekst, čiji najstariji rukopis datira istom iz desetoga vijeka. Ovaj masoretski tekst posljedica je neke revizije ili niza revizijâ, što se osnivaju na načelima nama još nepoznatim, dok rukopisi Sedamdesetorice dokazuju za opstojnost jednog židovskog teksta u Egiptu iz drugog vijeka prije Krista, koji je posve različit od Masoretskog teksta. Jednako to vrijedi i za dobu sv. Jeronima, koji je brižno prevodio iz židovskog teksta na koncu četvrtoga vijeka naše ere. Ovdje se pita ingleski biblicista Pope (cfr. The Irish Theological Quarterly, October 1913): zašto nijesu i prvi židovski pisari na svoju skovali tekst Zakona, kao što su to Masoreti učinili u poznije doba? Mi znamo samo to, da su oni izdali Psaltir i stoga ni viša kritika nema prava zabaciti Sedamdesetoricu i Vulgatu pred Masoretskim tekstom mnogo kasnije date. *A. L. Gančević, O. M.*

Apologetička bilješka.

„La Semaine d' Ethnologie Religieuse“ u Louvain-u. Pretprošle su godine kat. učenjaci zasnovali jednu organizaciju, kojoj je cilj, da proučava narode sa vjerskog gledišta. U tu svrhu započeše tjedničke konference ili tzv. „Semaine“, koje se obdržavaju svake godine u jednom evropejskom gradu. Dvije su godine izasebice, da se je ta „Semaine“ obdržavala u Louvain-u, u Belgiji. Ovogodišnju potanje opisujemo, jer je vrijedno znati, koliki se je napredak na tom novom polju vjerske etnologije u kratkom roku pokazao.

Konferencije su bile razdijeljene u jednu općenitu i jednu posebnu sekciju. Tako se je „Semaine“ nadala zadovoljiti dvostruko slušateljstvo: a) na jednu spada naučna javnost, crkovna i svjetovna, koja se zanima za taki vjerski problem, kakov se ukazuje izvan kršćanstva, a koja se je do pred malo vremena (t. j. prije osnutka „Semaine“) morala oslanjati jedino na vijesti često nevjerničke a katkada i protivničke; b) na drugo pak slušateljstvo spadaju misionari, koji su posebice zainteresovani za ovo pitanje, a koji su po svojem položaju u prvom redu

pozvani da sudjeluju pri ovom djelu dajući opaske i bilješke o ćudoređu, obredima i vjerskim običajima raznih naroda. Nije opažač, koji hoće, kaže franceska poslovica; stoga se zahtjeva nekakova priprava, a baš je toj pripravi namijenjena „Semaine“. Odatle njezina didaktična značajka, koja je također razlogom da se za ovu „Semaine“ najzgodnije izabere vrijeme školskih praznika.

„Semaine“ sadržaje dvovrsnu seriju predavanja: metodična i informativna predavanja. Pitanje je metode glavna točka u proučavanju vjerske etnologije. Uslijed krive metode većina se savremenih pisaca dala zavesti za krivim zaključcima potpuno istinitih premisâ. Tako n. pr. Bastian primjenjuje nauku eksaktnih znanosti i na proučavanje vjerskih pojava, a njegova teorija „Elementar Gedanke“ (intelektualni je temelj kod primitivnih naroda identičan), — inače sa nekog stanovišta dobra, stoji na krivom putu. Isto tako i historična metoda, koja je prekonizirana novom kat. školom etnologije. Ob ovomu je na dulje govorio P. Schmidt i pokazao, kako prisvojenje povjesne metode u dobrom smislu može doći do rezultata posve različitih od onih, koje pruža evolucionistička psihološka škola.

P. Pinard, S. J., oslanjajući se na riječi nekog savremenog spisatelja, — koji reče: „Pitanje je o naravi i postanku vjere jedna ustanova, koja je u analima čovječanstva zauzimala najviše prostora, a koje ostaje uvijek glavno pitanje, problem stari i vazda nov“, — dokazuje, da su se već crkovni oci i pisci prvih vremena bavili sa problemom o postancima paganizma, koji ih ie okruživao, o sličnostima, više manje izrazitim sa naukama židovskim ili kršćanskim. Njihove se terorije u velike razlikuju, i one su posve zanimive, često opravdane i tačne.

Treći govornik P. Bouvier, S. J., iznaša najnovije teorije vrhu takih pitanja. Dotiče se Durkheim-ova djela: Les formes élémentaires de la pensée religieuse — Le système totémique en Australie. P. Bouvier daje najprije pojam totemizma i oznaku vjere, a onda prelazi na raspravljanje totemičnih vjerovanja. Stavlja si upit: jesu li totemična vjerovanja religijozna, je li totem* božanstvo u činu („un

* „Totem“ je oznaka plemena ili porodice u Indijanaca u Sjev. Americi, i raznih naroda u Africi, Indiji, Australiji i Oceaniji. Obično je to kakova životinja ili bilina, rijetko kada drugi predmet bez života, koju na

*

dieu en acte") ili barem u klici („en germe"), kako tvrdi Durkheim? Na ovo odgovara P. Bouvier: činjenice nam o tomu kazuju niječno; totemički odnošaj niti je vjerski niti bezvjerski!

Nakon ovoga uzima riječ Abbé A. Bros i u svojem predavanju ispitiva pojam i besmrtnost duše kod necivilizovanih naroda. Po nauci Durkheimovoj „necivilizovani narodi drže, da duša nije drugo nego totemični princip utjelovljen u svakom pojedincu". Usporedimo li ovaj pojam Durkheimov sa primjenom t. zv. „Kulturhistorische Metode" ili etnološko-historične metode, socijološka teorija Durkheimova ne odgovara više činjenicama kao ni Tylor-ov animizam ili Spencer-ov monizam.

Prof. Schrijnen iz Utrechta u svojem susljednom predavanju povraća se na Durkheimovo socijološko tumačenje, samo da podade nekoliko precizija i da ustanovi dio istine kod Durkheima. Da, vjera je doista socijalna činjenica, ali ne isključivo socijalna, a to i jest pri čemu se mi dijelimo sa Durkheimom, Hubertom i Maussom. Ovi upadaju u svoju pogrješku i s toga, što dobro ne razlučuju pojmove „svet" (sacré) i „religiozan", „svet" i „vlast" (autorité).

U dvije poučne konferencije dominikanac P. Lemonnyer iz Kaina uspoređuje vjeru sa društvom, vjeru sa moralom, i kaže, da nas pomno ispitivanje činjenica dovodi u proturječje sa teoretičarima apsolutnog evolucijonizma. Evo zaključaka, do kojih mi dolazimo sa pomnim opažanjem činjenica: 1. vjera kod necivilizovanih, u koliko riječ „vjera" naznačuje skup subjektivnih dispozicija ili odnošaj napram božanskom svijetu, — pruža nam u raznim stupnjevima moralni karakter; 2. necivilizovani pod pojmom vrhovnog bića misle na moralnu osobu snabdjevenu moralnim svojstvima. Naprotiv božanska bića, što ih obožavaju nižim kultom, t. j. mitološki bogovi, nijesu za njih moralna bića; 3. kad je govor o primitivnim narodima kult: a) nije nikakav nemoralan čin; b) moralan je u koliko vjersko bogoštovlje; 4. mora biti u savezu — u stanovitim slučajevima — s elementarnim moralnim mislima i nazorima, koje je nama teško tačno

---

stupu kraj kuće (kolibe) postave, a i na sebi ju umjetnim načinom (tetovirano) urezanu nose. Ovi znakovi smatraju se kao praoci i zaštitnici plemena i štuju se kao svetinja. Ljudi istoga totema drže se za krvne srodnike, među kojima ne smije biti ženidbe. Sr. Herders Konv. Lex. VIII. pg. 720.

opredijeliti. Kod još necivilizovanijih nalaze se sva ova počela moralnosti na još nižem stepenu.

Prof. De Munnynck, O. P., iz švicarskog Fribourg-a, započe niz predavanja o psihološkom proučavanju vjerâ. Učeni je dominikanac raspravljao o objektu religijozne psihologije o njezinoj metodi i važnosti. Govornik se je s osobitom pažnjom osvrnuo na nekoje tobože specijaliste u znanosti religijâ, koji nimalo ne paze na elementarnu razliku između asketizma i ekspijacije, a to bi bilo od potrebe.

Gornja su predavanja više spadala na teroriju, pa se s toga prešlo i na praksu. Govornici u ovom smislu bijahu P. de Grandmaison, P. Maréchal S. J., koji su nam prikazali dedukcije iz metafizičnih i psiholoških opažanja. Sa dugim raspravljanjem posljednih praktičnih predavanja bi zaključena „Semain“ religijozne etnologije.

Naš prikaz samo nekojih predavanja po Correspodant-u (svez 253) upozoriće nas na važnost ove „Semain“ sa stanovišta katoličke znanosti kao i aktuelnosti pitanja. Unaprijed će se kršćanski pogled znati kamo obratiti za pitanja, koja mu budu nametale nove terorije na socijološkom, evolucijonističnom, determinističnom etc. polju. Eto najveće koristi iz ove „Semaine“. Pri ovom moramo barem spomenuti i drugu stranu njezinu. Program je imao i proučavanje zvjezdane (astralne) i izlamske mitologije. Treba znati, da je astralna mitologija najveću ulogu igrala u starim vjerama. Sunčani, mjesečni, zvjezdani mit nalazi se kod Perzijanaca i kod Indijanaca, kod Kaldejaca i kod Egipćana, kod današnjih australskih plemena kao i kod starih Meksičana. U ovim su se raspravama istakli P. Schmidt, Kreichgauer i Capart. Što se pak tiče Islama, potrebno je i to proučavati, jer znamo da ima do 70 milijuna Muslimana u Africi i Indijama. Islam dakle dolazi odmah iza kršćanstva po broju i širenju. Odatle je shvatljiva potreba ovakih študija. Današnji su najglasovitiji islamisti među katolicima: Cheikho i Lammens.

Mi se nadamo, da će ova „Semaine“ još bolje napredovati i među evropejskim učenjacima na korist kat. znanosti. Ove su godine prisustvovali razni profesori evropejskih sveučilišta uz kitu prvih spisatelja i misionara. Dogodišnja će skupština, nadamo se, objaviti, da se je ispunila naša nada sa strane sve to većeg broja učenjaka. *A. L. Gančević, O. F. M.*

Moralna bilješka.

Probabilizam. U bogosl. časopisu, što izlazi u Tübingenu, napisao je pod gornjim naslovom M. Merchich župnik u mjestu Horvatkimle u Ugarskoj, članak, koji zaslužuje da se na nj obazremo. Svakako je originalan. M. je velik protivnik probabilizma, kako se običaje danas u školama razlagati. Danas uobičajeno razlaganje ove moralne nauke urodilo je dugotrajnim i bezuspješnim prepirkama, kojima se kroz čitava stoljeća učitelji muče, učevne knjige nepotrebnim poglavljem opterećuju, a svoje slušatelje ostavljaju a da im nisu razumljivo stvar predočili niti ih o njoj uvjerili. Tim svojim postupkom pružaju samo protivnicima katoličkoga morala povoda da prigovaraju i katol. moral nemoralnim nazivaju. Tako pomenuti pisac.

Pa što hoće Merchich? Lako je prigovarati i rušiti ono, što su drugi mukom sagradili; ali daj ti nešto bolje iznesi. I doista M. je pokušao ovaj problem moralni riješiti pomoću matematike, napose pomoću računa vjerojatnosti. Evo, kako on umuje. M. mjesto općenitoga načela *Lex dubia non obligat* postavlja tobož točnije ova tri načela: Lex certe cognita certe obligat, Lex certe incognita certe non obligat i dosljedno Lex dubia dubie obligat. Ta tri načela dala bi se matematički izraziti ovako: lex certe cognita = 1, lex certe incognita = 0, a lex dubie cognita = razlomku. Mjesto dovoljno, manje dovoljno, ili nedovoljno poznate dužnosti valjalo bi, veli M., govoriti o polovici, trećini, tričetvrtini, desetini itd. spoznaje naše dužnosti. To bi barem zahtjevalo eksaktno mišljenje. U kojem bo stepenu vjerojatnosti poznajem zakon, u istom stepenu ili u istom relativnom broju me zakon obvezuje. Sada nastaje pitanje, da li se i ispunjenje zakona dade ovako dijeliti, kao spoznaja zakona? Ako se dade, onda je problem jasno i točno riješen, tako da ne će moći više biti govora o rigorizmu ili laksizmu. Lex dubia dubie obligat. Ali ako se dužnosti ne dadu dijeliti, već se moraju ili sasvim ispuniti ili sasvim propustiti, onda dolazi na red Merchichevo posebno iznašašće.

Ako kod dijeljenja matematičkog, veli on, dobiješ razlomak, desetinke, stotinke, tisućinke itd., onda se razlomak, kojemu je vrijednost ispod polovice, zaokruži na niže, t. j. uzme se kao ništica i zanemari se. Ako li mu je vrijednost jednaka polovini, ili je veća od polovine, onda se zaokruži na više i uzima se

kao cijelo. Tako te je srednji razlomak ili polovica ona morna, koja odlučuje, da li će se zadana olina zaokružiti na niže ili na više.

Tako valja postupati, veli M., i kod ispunjavanja dužnosti, da bude razborito i moralno. Obveza, koja mi je poznata u stanovitom stepenu vjerojatnosti, izražava se razlomkom. U pretpostavci, da je normalni stepen vjerojatnosti polovica ($^1/_2$), treba vidjeti, da li je onaj stepen vjerojatnosti u zadanom slučaju veći ili manji od polovice, to onda moram zaokružiti na više ili na niže, t. j. na cijelo (1) ili na ništa (0).

To bi bilo po Merchichu — ako sam ga dobro shvatio — glavno načelo, na koje bi se moralo u pojedinim slučajevima dvojbe „reflektovati", aludirajući na *principia reflexa universalia*, o kojima govore moralisti. To načelo po njemu glasi ovako: Ako je stepen vjerojatnosti obveze poznat, pa ako je ustanovljen normalni stepen vjerojatnosti; imade se odlučiti ili potpuno ispunjenje dužnosti ili nikakovo po pravilu razboritoga zaokruženja.

Pita se samo 1. kako ustanoviti normalni stepen vjerojatnosti i 2. kako se određuju vjerojatni stepeni obveze. Na prvo pitanje odgovara M.: kao što u matematici vrijedi sredina ili polovica ($^1/_2$) kao jedina razborita norma da vrijednost razlomka zaokružiš, tako isto mora bez sumnje i u moralci vrijediti kao jedina razborita i moralna norma za stepene vjerojatnosti sredina ili polovica, koja se izražava ovim razlomkom $^1/_2$, ili kako to matematičari vele, maximum vjerojatnosti. Prema tomu ako za obvezu i protiv obveze na obje strane stoje jednaki stepeni vjerojatnosti, onda, i to samo onda smije se i dozvoljeno je po volji zaokružiti ili prema gore ili prema dolje; onda vrijedi načelo: lex dubia obligat et non obligat. U svakom drugom slučaju smije se i dozvoljeno je samo na jednu stranu zaokrenuti, i to ili dolje, ako je stepen vjerojatnosti obveze manji od $^1/_2$, ili gore, ako je veći od $^1/_2$.

Na drugo pitanje, kako se određuju stepeni vjerojatnosti obveze, odgovara M.: po pravilima računa vjerojatnosti. Moderna matematika znade danas u najtočnijim razlomcima izraziti stepene vjerojatnosti. Matematika uči, kako se iz poznatih data i indicija može izračunavati, kolika je vjerojatnost, da zakon postoji ili da ne postoji. U tu svrhu izmudrila je matematika divne i umne stavke i formule i najtočnije ih dokazala. Pomoću ovih formula dade se u zadanom slučaju najtočnije izračunati,

kolika je vjerojatnost, i na te formule onda treba paziti, na njih „reflektovati“, kad se određuje stepen vjerojatnosti. Te formule bile bi po Merchichu mjesto onih *principia reflexa particularia.*

Ovako misli M. da se imade riješiti poznati moralni problem, na temelju universalnoga reflexnog načela i pomoću partikularnih reflexnih načela. To bi bio njegov *morale systema*, i to *in explicito*, kako veli, dok današnji moraliste prikazuju svoj sistem *in confuso.*

Prigovara zatim M. moralistima, što ne umiju ni danas eksaktni račun vjerojatnosti kako treba cijeniti, već se zagrijavaju za nauku skolastičku, napose tomističku, koja im vrijedi kao tobož perennis philosophia. Oni se gube u eksplikaciji, što je dubium latum, strictum, positivum, negativum, što je opinio probabilis, probabilior, probabissima i minus probabilis, a matematičku probabilistiku suverenom sigurnošću kao „manje uporabivu“ odbijaju i zabacuju.

Napokon obara se M. na Noldina, ruga se njegovoj definiciji moralnog sistema, da je probabilizam, u opoziciji s aequiprobabilizmom, nerazumni i neznanstveni sistem, da je himera, i nastoji to pomoću matematike i jednog primjera dokazati. Ruga se i definiciji reflexnog načela i veli, da moraliste ni pojma nemaju o mnoštvu raznolikih zaključaka i algoritama, što ih matematičar iz načela *in dubio melior est conditio possidentis* umije izvesti.

Pročitavši ovo pomislio sam na onu mudru sv. Pisma: unusquisque in sensu suo abundet (Rom. 14, 5.). Merchich bit će valjda strastven matematičar, pa misli, da se sve na svijetu matematikom dade opraviti. Ali ako igdje, to u moralu ne pristaje matematika, i to baš zato, što je matematika eksaktna znanost, i ne može inače da bude, a moral nije i ne može da bude eksaktan. Predmet bo moralke nijesu brojevi, stalne i nepromjenljive matematičke oline, već čini ljudski, kojih je narav u bitnosti doduše jednaka, ali o stotinu prilika i vanjskih i nutarnjih ovisna i zato nestalna i promjenljiva. Matematika je spekulativna znanost, koja apstrahira svoj predmet od sviju kategorija bića pa razmatra samo kolikoću (quantitas). Moralka je pako praktična znanost, koja polazi doduše od načela općenitih, ali kad sudi o individualnim činima, mora se obazirati na sve prilike, kakove su u konkretnom slučaju. Jedino kad se radi o pravednosti, o restituciji, onda se, u koliko je to moguće,

služi matematičkom točnosti, kad određuje, koliko se imade povratiti i koliko se imade dati u ime naknade za štetu. Pa i u tom predmetu, naime pravednosti, ne može se sto i sto puta da drži točno matematike, već aproksimativno, koliko to prilike dotičnoga slučaja dozvoljavaju.

Krivo imade Merchich, kad postavlja kao načelo: *lex dubia dubie obligat.* Baš u tom stoji problem, koji se ima riješiti, utrum lex dubia obliget vel non obliget. A da je *obligatio dubia obligatio nulla,* to je općenito poprimljeno načelo, o kojem nema kontroverzije. Moralisti imadu tu zadaću da odluče, da li lex dubia imade moć obveze ili nema; da li sam ja dužan pokoriti se i takovim zakonima, za koje ja nijesam stalan, da postoje, i da sam im podvrgnut, ili mi je na volju stavljeno, da im se pokorim, ako hoću, ili da im se ne pokorim, ako ne ću. Drugim riječima treba da mi kažu moralisti, što veli, ne matematika, već što veli Bog, da li je naime njegova volja i zapovijed, da ja ispunjujem i one dužnosti, koje mi nijesu za isvjesno poznate (certe cognitae), već samo dvojbeno, neizvjesno (dubie cognitae). Pa budući da u izvorima objave nema izravnih dokaza za to i budući da neprevarljiva učiteljica vjere i morala — Crkva katolička — nije u toj stvari definitivni sud izrekla, to moralisti moraju neizravno iz vrela bogoslovske znanosti crpsti dokaze za svoje zaključke. A vrelo bogoslovske znanosti nije matematika ni njezin račun vjerojatnosti, već predaja i naučanje Crkve. Crkva pako nauča i kroz usta bogoslovskih naučnjaka, među kojima imadu nekoji, napose sv. Toma Akvinac, osobiti ugled, i to poradi „čistoće svoje nauke, koja je u divnom skladu s naukom objavljenom i zato veoma podesna da razbije bludnje sviju vremena“ pa i najmodernije, kako veli Crkva o sv. Tomi (sr. lect. II. Noct. in festo S. Thomae). A baš je sv. Toma onaj, koji zastupa, brani i dokazuje načelo: *lex dubia non obligat,* ili što je isto: *lex incerta non parit certam obligationem.* A po sv. Tomi ta ista načela nauča i sv. Alfonzo, koji je jedan od najodličnijih i najuvaženijih zastupnika znanosti moralne. Ovo je dakle zakoniti put, kojim su moralisti udarili i morali udariti, da do istine dođu. A tko u stvarima vjere i morala ostavlja communem sententiam doctorum catholicorum, sam se izvrgava mnogo većoj pogibli moralnoj, nego li je pogrješka moralista, koji se ne osvrću na ono, što uči matematika.

Dokazi, kojima se uglavljuje načelo *lex dubia non obligat,*

ne imponuju Merchichu. On ih navodi po Cathereinu (Moraltheol. 2. Aufl. pg. 368. seq.). On misli, da bi u obim argumentima, što ih pomenuti učenjak imade, zaključak morao glasiti: lex dubia dubie obligat, jer da su krive premise. Smiono je svakako od M. osporavati istinitost onih premisa. Ali uzmimo, da je zaključak Merchichev dobar. Što je tim rečeno? Ono, što smo svi i prije znali, i o čem se ne radi. I dosada smo znali, da lex dubia dubie obligat, t. j. drži se zakona, ako hoćeš, ako li ne ćeš, nikomu ništa, kad nije izvjesno, da li taj zakon uopće postoji ili ne, ili ako i postoji, ne zna se, da li mene obvezuje ili ne. Ali se pita: num certe obliget? da li imade moć obveze ili nema? Čim je meni na volju stavljeno, da zakon ispunim, ako hoću, tim je eo ipso rečeno, da takav zakon nema moći. Za to je neosporivo načelo: obligatio dubia obligatio nulla. Dosljedno: lex dubia dubie obligat = lex dubia non obligat.

Ova velika kontroverzija, što se vodi, kako pravo veli Merchich, kroz stoljeća, te joj ni danas nema konca, ne može se riješiti na predloženi način. Odviše si utvara M. ako to misli. Kad nije veliki um sv. Alfonza i onoliki ugled, koji je ovaj svetac i učenjak u svoje doba uživao, mogao tu prepirku kraju privesti, još će manje moći matematičari. Po predlogu M. prenijela bi se kontroverzija na skroz drugu, i to krivu, nenaravnu bazu, pa bi se dalje kroz stoljeća prepiralo, da li se na toj bazi u opće dade taj problem riješiti. Merchicha je očevidno zavelo u bludnju ime „vjerojatnost". On znade, da u matematici imade račun vjerojatnosti, a u moralci je govor o vjerojatnosti, pak je tako došao do zaključka, da se moralisti moraju staviti na područje vjerojatnosti matematičke. Ali zaludu. U matematici se radi o skroz drugoj stvari, a u moralci o drugoj. Matematika računa pod raznim mogućim uvjetima, ako n. pr. N. N., koji se doživotno osigurao ili želi osigurati na svotu od 20.000 K, proživi 10, 20, 30 godina, koliko bi morao platiti svake godine u ime premije. Da li će N.N. doživjeti 10 ili 20 ili x godina? Po statistici je mortalitet u x godina taj i taj, dakle je vjerojatno, da će N. N. doživjeti x godina, i prema tomu morati će platiti u ime godišnje premije toliko i toliko. O tom radi matematika. A moralka? Je li mi poznat zakon ili nije? Ako mi je poznat, moram ga obdržavati; ako mi nije poznat, već samo držim to za vjerojatno, pa bilo to u kojem drago stepenu vjerojatnosti, jer stepeni vjerojatnosti a ma baš ništa ne odlučuju,

jedni odgovaraju odlučno (a to su t. z. probabilisti): ne moram obdržavati zakon, ali smijem, ako hoću; dok drugi neodlučno šeprtlje (a to su t. z. aequiprobabilisti) s odgovorom. Oni prvi su dosljedni, jer znadu logiku (a matematiku ne moraju znati), dok su oni drugi nedosljedni, čine zbrku u pojmovima, sami nisu na čistu, kako će u kojem slučaju odgovoriti, ali inkliniraju na to, da u više slučajeva kažu: moram obdržavati, a u manje slučajeva: ne moram obdržavati zakon, ali smijem, ako hoću. To je pravi status quaestionis ovog problema. A kako ću ja doznati zakon, kako ću se uvjeriti u savjesti, da ga nisam dužan obdržavati, ako mi nije poznat, to je moja subjektivna stvar, tu odlučuje logika i kritika, a nipošto matematika.

Prigovara Merchich, što Noldin nabraja šest moralnih sistema. Uzme li se na um, da je tutiorizam apsolutni i ublaženi samo jedan sistem, a da laksizam nije ni postojao u teoriji, to su u svemu 4 sistema, od kojih su 2 pokojna, a 2 živa; to ih je onda tako mnogo, da ih manje ne može biti. Tutiorizam je bio u svoje vrijeme dijete hereze, da je obdržavanje zapovijedi Božjih ne moguće, pa je i zaspao, čim je nestalo jansenijevaca. Probabilizam je bio dijete mode u neozbiljno vrijeme 16. i 17. vijeka, prkos-teorija, plod nedosljednosti i nerazumijevanja, a da mu je baza bila nestalna, vidi se po tom, što se je sam od sebe srušio, a da ga i nije pogodila, kao n. pr. tutiorizam, osuda crkvenog auktoriteta. Aequiprobabilizam ima također svoju povijest postanka i opstanka, a sve skupa je lijepa ilustracija ljudske slabosti, nedosljednosti i neobjektivnosti. U tom leži pravi razlog kontroverzije i prošle i sadanje a valjda i buduće.

Merchich naziva solidni probabilizam himerom. To je dakako njegovo mnijenje. Iz svega, što on navodi, da to dokaže, vidi se, rekao bih, da on nema pojma o probabilizmu. Vidi se i po primjeru, koji navodi. Da li se mora pisati Virgilius ili Vergilius, to je prepirka. Za Virgilius stoje 4 vjerodostojna kodeksa, za Vergilius nijedan. Dakle valja pisati Virgilius a ne Vergilius. Dobro. Ali kasnije se pronašlo 16 drugih vjerodostojnih kodeksa, ovih je 6 za Virgilius, a 10 za Vergilius. Dakle? Sada je jedno i drugo mnijenje samo vjerojatno. Ali prije su 4 kodeksa dovoljna bila, da uglave prvo mnijenje, a kad mu je novih šest pridošlo, postalo je ono prvo mnijenje tek vjerojatno, jer je ovo drugo jednako vjerojatnim postalo i time vjerojatnost protivnog mnijenja dignulo. — Krivo zaključuje Merchich. Za pi-

sanje imena glasovitog rimskog pjesnika bilo je prije vjerojatno da se ima pisati Virgilius, dok za Vergilius nije bilo razloga. Kasnije se je ono prvo mnijenje još bolje uglavilo, postalo je vjerojatnijim, otkad je novih 6 kodeksa pronađeno. A što je i za način pisanja Vergilius novo vjerojatno mnijenje nastalo, ova vjerojatnost ne dira ni najmanje u protivno mnijenje ni u njegovu vjerojatnost. Jedno se i drugo može rabiti, jer je jedno i drugo sada vjerojatno. Ono prvo ne samo da nije „dignuto", nego je postalo vjerojatnijim od prije. Narav probabilizma sastoji u tom, da se može mijenjati na više i na niže prema razlozima, koji za nj vojuju i prema subjektivnom shvaćanju tih razloga, a da ne prestaje biti vjerojatnost. Jedino ako se pridolazkom dokaza vjerojatnost pretvori u izvjesnost, ako jedno mnijenje od vjerojatnog postane izvjesno, gubi protivno mnijenje svaku vjerojatnost. Onda je jedno očito istina, a drugo očita bludnja. A dokle god su oba mnijenja vjerojatna, s objektivne strane jedno je nužno istinito, a drugo t. j. protivno nužno mora da bude bludnja. Ali sa subjektivne strane ne može se to konstatovati, pa za to oba mnijenja poznajemo kao vjerojatna. U matematici nema subjektivnosti, već su zasade objektivne i nužno istinite bez obzira na to, da li ih nekoji um shvata i razumije. Pa i stepeni vjerojatnosti su objektivni i nužno istiniti, ako jesu istiniti. Dok u moralci vjerojatnost ima doduše objektivnu podlogu — razlog — ali je tota quanta subjektivna, tako te jedna te ista opinio može biti za jednoga probabilis, za drugoga improbabilis, za trećega probabilissima; dapače za jedan te isti um može biti neka opinio danas probabilis, a sutra nakon daljnjega razmišljanja magis ili minus probabilis, dok njezina objektivna vrijednost, budući nepoznata za izvjesno, ostaje nepromijenjena. Drugi je i bitno različit ordo metaphysicus, ordo phýsicus i ordo moralis jedan od drugoga. Tko ne shvaća, što je ordo moralis, taj nije sposoban suditi o probabilizmu i o sistemu moralnom. Miješati matematiku sa gledištem moralnim znači tešku stvar još većma zamršivati, a ne razbistriti.

Preporučujemo g. Merchichu, neka se okani matematike kod rješavanja moralnih problema.

Dr. J. Pazman.



Recenzije.

Gutjahr: Die Einleitung zu den heiligen Schriften des Neuen Testamentes. Graz u. Wien. III. Auflage. 1912.

Poznato je, da je Gutjahrov uvod dobra školska knjiga. Auktor nastojao je, da upotrebivši noviju literaturu poboljša i proširi prijašnje izdanje, u čem je i uspio. Knjiga se odlikuje kratkoćom, jasnoćom i mnogobrojnim marginalnim opaskama stvarnoga ili literarnog sadržaja. Zgodno je, da je auktor uvrstio u svoju introdukciju izvadak iz enciklike Pape Leona XIII. Providentissimus Deus; što je pregledno predočio povjest uvodnih znanosti i lijepe dokaze za vjerodostojnost novozavjetnih knjiga. Dobro je učinio, što je dodao knjizi biblijsko dogmatički silab Pija X. i dekrete biblijske komisije o evangjeljima. U povjesti izvornog teksta spominje rad Gregorija i odlični rad Sodenov. Opravdano zaključuje, da je barem neke dijelove N. Z. trebalo i u Italiji rano prevesti na latinski jezik. Jer premda je bio grčki jezik službeni u rimskoj crkvi, to je narod srednjih i nižih slojeva, koji je najviše primao kršćansku vjeru, govorio latinskim jezikom. Tako misli i Hoberg[1]). No sad se razilaze. Dok Gutjahr drži, da je prvi prijevod nastao na afričkom tlu, tvrdi Hoberg, da je postao u Italiji. Dok Gutjahr sudi, da postoje dva samostalna prijevoda prije sv. Jeronima: afrički i europejski (rimski?); to Hoberg misli, da je bilo više prijevoda pozivljući se na to, da biblija u latinskom prijevodu u Ireneja nije ista kao u prijevodu poslanice Barnabine; jednako druga je u Ciprijana, a druga u Tertulijana. Samostalna je biblija Novacijanova. Utvrgjuju ga u njegovu nazoru i izjave otaca zapadnih 4. v, koji ili direktno tvrde, da postoji više latinskih biblija kao Hilarije, Ambrozije, Jeronim, Augustin, ili, što možemo dokazati, da cituju razne prijevode. U povjesti Vulgate spominje se zaslužni rad Hetzenauerov. Mršavo je obragjen §. Die slavische Uebersetzung. Poželjno bi bilo, da je posvetio više pažnje znamenitom armenskom prijevodu. — U evangjelju Lukinom zgodan je §. 63. Die Quellen des Evangeliums. Spominjući Josipa Flavija trebalo je i spomenuti glavne razloge, zašto Luka nije crpao od židovskog historičara. Jasno raspravlja o teškom sinoptičkom pitanju. Osvrćući se na sve hipoteze, dobro opaža, kako ni hipoteza usmene predaje (Traditionshypothese) sama ne može svestrano da zadovolji. Ergo treba paziti i na specijalni snošaj pojedinog evangjeliste prema apoštolskom propovijedanju.

Posebnu pažnju posvećuje G. evangjelju Ivanovu. Kratko i jasno riše, kako su svi protivnički napadaji skroz neosnovani. Tko ruši Ivanovo evangjelje, taj mora konsekventno iz sinoptičkih evangjelja svaki dokaz za božanstvo Isusovo odstraniti. No život, djelovanje, smrt Gospodinovu, kako nam rišu sinoptici, ne možeš razumjeti, ako ne priznaš s Petrom: Ti si Krist, Sin Boga živoga. — U §. 93. Der Brief an die Galater, Die Adressaten trebalo bi navesti argumente pristaša t. z. Nordgalatientheorie i Südgalatische Theorie. To je pitanje iza obilne polemike Weber-Steinmann dovoljno rasvijetljeno.

Svigja mi se, što auktor navodi opširniji sadržaj svake poslanice. Lijepo svršava pitanje o svrsi Apokalipse: Mit der Schilderung der Vollendung aller Dinge und des Abschlusses der Wirksamkeit Gottes nach aussen endet das letzte Buch der heiligen Schrift, wie das erste mit der Beschreibung des Anfanges begonnen hatte.

Preporučujem bogoslovima.

Dr. F. Zagoda.

[1] Kaulen-Hoberg: Einleitung in die heilige Schrift des A. u. N. Testamentes. I. Teil. Freiburg 1911. pag. 190.—194.

Pölzl-Innitzer: Kommentar zum Evangelium des heiligen Lukas. Zweite Auflage: Graz u. Wien 1912.

Innitzer preradio je dobru školsku knjigu Pölzlovu. Perikope podijelio je u manje odsjeke. Nastojao je, da

što točnije prevodi prema originalu, a ujedno uvijek se obzire na praktičnu svrhu komentara. Kritičke bilješke s obzirom na tekst s filološkim aparatom stavlja većinom marginalno, da ne umara čitatelja. Pisac upotrebio je obilnu literaturu. U tumačenju parabola i čudesâ osvrće se mnogo na Foncka. Iznenagjuje me, što ne nalazim Filliona, čiji je komentar vrlo instruktivan. Knabenbauer dosta ga cituje.

Kao vrlinu komentara ističem, što jasno, pregledno rješava teža pitanja, n. pr. o descripciji za Kvirina, o genealogiji u Luke i Mateja, o besjedi na gori u Luke i Mateja, o identitetu žene, koja je opetovano pomazala Gospodina; o ženama, koje pratiše Gospodina; o braći Gospodinovoj itd. Tumačenju svetoga teksta dodao je mnoge dogmatske, moralne, liturgijske, geografijske i istorijske bilješke. — Jednako obzire se dovoljno i na inskripcije pozivljući se na Deissmannov: Licht vom Osten. — Preporučujemo svima, koji žele, da što točnije zarone u ljepotu evangjelja Lukinog, neizmjernoga milosrgja i ljubavi Božje.

Dr. Franjo Zagoda.

Mader dr. Johann: Die heiligen vier Evangelien und die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt. U 8ni sa XLIII+797 str. i slikom Uskrsnuća. Verlagsanstalt Benziger et C. A. G. Einsiedeln (Schweiz). Više cijena: nevez. na indijskom papiru 15 fr.; polukožnati vez sa crvenorezom 17·50 fr.; vez u šagrinskoj koži: a) sa valjkastim rezom (Hochschnitt) 22·50 fr.; b) sa platnom i valjkasto-zlatnim rezom 25 fr.; vez u čisto telećoj koži sa valjkasto-zlatnim rezom 30 fr.

Utješljivo je, što se u novije doba pojavljuju sve to dotjeraniji biblički komentari za širu i učeniju javnost. I pisac gore pohvaljenog djela, profesor bogoslovije u Chur-u, imao je u cilju da prevede i sa jezgrovitim bilješkama poprati četiri evanđelja i apoštolska djela, prema uzoru modernog tekstualnog istraživanja. U tu je svrhu pišac rabio za podlogu svojeg prijevoda grčki tekst i samo se je na nekim mjestima poslužio Vulgatom, a zagradama je naznačio, u koliko je mislio, da je Vulgata jasnija od grčkog izvornika. Dakako i dr. Mader priznaje, da sadašnji grčki tekst, kakov mi posjedujemo, nije u svemu jednak izvorniku sv. spisatelja. Stoga, veli on, nemamo prava da posvema stavimo na stranu Vulgatu pri prevađanju. To i jest, cijenim, prva odlika ovog njemačkog prijevoda, što se u glavnom osniva *na približnom izvorniku*. U prijevodu se je prevoditelj držao i ovog temeljnog načela: ne smijemo se udaljivati od teksta bilo grčkog bilo Vulgate, kao što ne možemo *praviti ni kakovih dometaka i izmjena*. Zato je bilo potrebno prevoditelju, da se doslovno, u koliko je moguće, drži teksta kod svega opisivanja sv. pisaca. Prevodilac je dobro učinio, što se u svojem prijevodu ne drži slobodna prevađanja, koje se katkada udalji od pravog smisla ili ga pak naprosto poruši. Osim tačna prijevoda ovo njemačko izdanje donosi i tumač teksta, što čini da djelo stoji između opširnih komentara i kratkih pučkih izdanja. Tumač ide za tim, da osvijetli i jezičnu i misaonu stranu. Tako n. pr. pisac se koristonosno trudi, da nam riješi poteškoće, što ih nalazimo kod sv. pisaca pri opisivanju jednakih i istih predmeta, i da *nam razjasni prividne povjesne netačnosti*. Tačno bo tumačenje teksta kao i razložito dokazivanje, da u njemu nema ni pogrješaka ni proturječja, već da u tekstu istina i sklad vlada, očevidnim je znakom evanđeoske istinitosti, koja mora da djeluje i na tvrda čitaoca, polag one sv. Pisma: Vivus est enim sermo Dei, et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti (Hebr. 4, 11). Prevodilac je također potanko a zadovoljno obradio razna tekstualno-kritična, hronološka i druga pitanja, što su danas u aktuelnosti. Uz zemljopisne karte prof. Mader posebnu je raspravu (XIII.-XLIII.) posvetio onim povjesnim knjigama Novoga Zavjeta, gdje govori o postanku pojedinih knjiga sa kritičnog stanovišta. Pri koncu se djela nalazi i mnogo dodataka („Anhänge"), koja tumače najprjepornija pitanja iz Isusove dobi i življenja, kao n. pr. *godina Kristova rođenja i djelovanja*, Kristova dob, sudbeni postupak (proces) i smrt, te mjere i utezi,

politični razvoj Palestine za vrijeme Kristovo itd.

Tim možemo zaključiti, da je s ovim radom prof. Mader potpunoma svojoj zadaći udovoljio i što se tiče prijevoda i kritičnog tumačenja, pa stoga njegovu knjigu, urešenu i lijepom vanjskom opremom, najvruće preporučujemo biblicistima kao i ostalim prijateljima sv. Pisma.

A. L. Gančević, O. F. M.

Belser: Die Geschichte des Leidens und Sterbens der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn: Freiburg i. B. II. Auflage. 1913.

Podloga, dispozicija i metoda ista je kao i u prvome izdanju. Pisac brižno pazi na izvještaj pojedinog evangjeliste, prispodabija izjave njihove upotrebljavajući obilnu stariju i noviju literaturu i često iznosi svoj samostalan sud. S osobitom pažnjom obragjuje naregjenje Euharistije i uskrsnuće. Vrlo uspjeli paragrafi jesu: Pashamahl und Rangstreit, Fusswaschung und Entlarvung des Verräters, Die Einsetzung der Eucharistie, Die Abschiedsreden Jesu, Die Auferstehung. — Lijepa je bilješka 9. u §. 16., gdje upozoruje, kako neki neopravdano dokazuju iz Luke, da je Juda sudjelovao kod naregjenja Euharistije. Istina Luka piše „καθεξῆς“, no za to mu je i dopušteno, da katkada spaja činjenice stvarno ne pazeći na hronologiju. — Psihološki je razumljivo, da Luka na večeru vazmenu nadovezuje naregjenje presv. oltarskoga sakramenta; a iza toga da govori o izdaji Judinoj. Odlučno to pitanje rješava Ivan. — Zgodno tumači Lk. 22, 35—38 o „mačevima“. Gospodin u tom simbolu ponavlja učenicima, kako će ih svijet goniti. Za stiske treba da se sami brane (Nothwehrtheorie). Dakako da njihovo oružje treba da je spiritualno, a ne karnalno. Gospodin im je to najsjajnije za svoje muke pokazao; napose, kad je Petra ukorio, što je otsjekao uho Malhu. No učenici shvatili su u prvom momentu sliku doslovno, zato i govore: *Κύριε, ἰδοὺ μάχαιραι ὧδε δύο*. Gospodin prekida ih sa: *ἱκανόν ἐστιν*. Kad su promatrali sve momente poniženja Gospodinova, komu se doskora pridružiše i njihove patnje, kad ih je zaručnik ostavio, bila im je slika sve jasnija.

U §. 21. Der Seelenkampf in Gethsemane opravdano tvrdi, da riječi Lukine: „*καὶ ἐγένετο ὁ ἱδρὼς αὐτοῦ ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος*..“ (22, 44.), nijesu nikakva retorska figura (blutige Tränen), već nam predočuju, da se Gospodin doista krvlju znojio. Taj znoj bio je plod vanredno jake duševne borbe, koja je silno potresla njegov tjelesni organizam.

Belser odlučno brani autenciju tog mjesta. Osim izvanjskih dokaza navodi lijepi unutrašnji, kako je Luku kao liječnika osobito interesirao taj izvanredni dogagjaj. Harnack brani autenciju predočujući, kako je jezik te perikope Lukin; n. pr.: *ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος* (Luk. 1, 11.); *γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ* (Act. Ap. 22, 17.) itd.

U §. 22. Die Gefangennahme Jesu originalno tumači riječi Ivanove: „*εἱστήκει δὲ καὶ Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν μετ᾽ αὐτῶν*“ (18, 5.). Nije Ivan htio da predoči, kako je Juda bio bešćutni i drzoviti izdajnik, već kako su Ivanu istom sada bile jasne riječi Gospodinove, koje je izrekao na posljednjoj večeri o izdaji Judinoj (13, 21.). Ivan mislio je tada, da je do izdaje još daleko, a eno za nekoliko ura postade ta crna Judina osnova okrutnom zbiljom.

U istom paragrafu uvjerava nas, kako se ne može psihološki protumačiti, što su sluge sinedrija i vojnici na riječi Isusove: *ἐγώ εἰμι* (Iv. 18, 5.) popadali kao mrtvi. Ta megju njima bijaše i rimskih vojnika, koji Gospodina ni po imenu nijesu poznavali. Ergo obori ih viša sila.

Vjerojatno je mišljenje, da je onaj mladić, koji je uhvaćena Isusa slijedio i pobjegao gô ostavivši platno, evangjelista Ivan Marko (Mr. 14, 51.—52.). Pisac brani taj nazor s Grimmom (Leidensgeschichte I. 408.), dok to drugi pobijaju, pošto tradicija o tom šuti.

U §. 25. Jesus vor dem hohen Rat izvrsno tumači riječi Gospodinove: *ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ* (Mt. 26, 64).

Mogao bi tko prigovoriti, kako je Gospodin mogao tako apostrofirati sinedriote, koji ga nijesu vidjeli, kad

je uskrsnuo i kad je u nebo uzašao. No zar nijesu bili svjedoci silaska Duha Sv. i brzoga širenja Mesijanskoga kraljevstva t. j. Crkve? Nijesu li to divna djela sina čovječjega, koji sjedi s desne strane sile Božje? Zar nijesu mnogi motrioci muke Isusove gledali i katastrofu svetoga grada i svojega naroda kao anticipaciju preslavnoga Gospodinova dana, kad će doći da sudi svima?

U §. 28. Das Ende des Verräters tumači proroštvo: *καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὃ ἐτιμήσαντο.* (Mat. 27, 9.)

Jasnije i iscrpljivije tumači taj znameniti odlomak Knabenbauer: Evangelium secundum Matthaeum (pag. 497—502.)

U §. 32. Die zweite Verhandlung vor Pilatus n. 3. lijepo karakteriše ženu Pilatovu. Ne miješa se ona u sudačke agende svoga muža, već ga opominje, da nepravdom protiv Pravednika ne izazove gnjeva i osvete Božje.

U §. 33. Die Geisselung und Verspottung Jesu zanosno svršava razmatranje, kako će doskora mnogi rimski vojnici (Mauritius, Florianus etc.) klanjati se iskreno Sinu Božjem kao svojem dragom Spasitelju, dok konačno Konstantin Veliki ne stavi cijelu rimsku vojsku pod zaštitu Razapetoga.

U §. 37. Die Kreuzigung und der Tod Jesu originalno je tumačenje o razbojnicima na križu. Oba grdiše iz početka Gospodina. No jedan promatrajući ustrpljivost, krotkost i dostojanstvo Gospodinovo, slušajući njegovu divnu molitvu: *πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν* (Luk. 23, 34.), uz milost Božju kaje se i obraća.

Djelo pisano je, kako se može iz ovo nekoliko odlomaka razabrati, velikom jasnoćom, toplinom i s velikim počitanjem prema kralju mučenika. Preporučujemo svima, koji rado promatraju najznamenitije i najslavnije činjenice u životu Gospodina i Spasitelja našega.

Dr. Franjo Zagoda.

Keppler Dr. Paul Wilhelm von: Unseres Herrn Trost. Erklärung der Abschiedsreden und des hohen priesterlichen Gebetes Iesu. II. i III. izd. pregledano i povećano obradio Dr. Simon Weber, javni profesor novozavjetne književnosti na sveučilištu u Freiburgu i B. U 8° str. X + 450. Freiburg und Wien 1914. Herdersche Verlagshandlung. Cijena K 8·40. —

Od ovoga plodnoga njemačkoga bogoslovnoga pisca već je mnogu knjigu zabilježila i ocijenila „Bogosl. Smotra". Jedno od najljepših djela njegovih jest ova knjiga. Pisac, sada biskup u Rottenburgu a prije profesor moralke i homiletike u Freiburgu, a još prije prof. novoga zavjeta na sveuč. u Tübingenu, osobitom je ljubavi proučavao baš evanđelje sv. Ivana i njegove poslanice. Kao najzreliji plod njegova pera iz dobe ovoga prvoga profesorovanja smatra se ovo djelo, koje tumači tri samo poglavlja evanđelja Ivanova. Iza dugoga uvoda, u kojem riše značajku i znamenitost posljednjih govora Isusovih i dokazuje autentičnost teksta, slijedi tumačenje A. prvoga govora Isusova, koji se nalazi u 14. pogl. Ovaj prvi govor iza kratkog uvoda (r. 1.) spominje stanove kod Oca nebeskoga i put, kojim se do njih dolazi (r. 2—11), zatim se ističe moć molitve (r. 13 i 14) i moć ujedinjenja s Duhom svetim, Isusom i s Bogom Ocem (r. 15—24), a u epilogu (r. 26—31) se opetuju nekoje misli i naviješta rastanak. B. U drugom govoru, koji se nalazi u 15. pogl., nauča Gospodin alegorijom o čokotu i lozama potrebu ujedinjenja sa Kristom i zapovijed o ljubavi (r. 1—17), a zatim govori o svijetu, koji će ih mrziti, kao što je mrzio njega (r. 18—27). U trećem, zaključnom govoru, koji se nalazi u 16. pogl., daje Krist svojim apostolima nauku o mržnji ovog svijeta (r. 1—6) i o Duhu svetom (r. 7—15), zatim se oprašta od svojih učenika (r. 16—27) ter u epilogu proriče, da će otići s ovoga svijeta i da će ga učenici njegovi ostaviti (r. 28—33). Ova tri poglavlja puni su tješenja za rastužene apostole, ali su ujedno izvori utjehe za svačije kršćansko srce do vijeka. Tko pati pa pogleda Krista, kako ga na ovom mjestu riše sv. Ivan, naći će vazda utjehe i za svoje bolno srce. Pisac je tumačeći tekst ovu utjehu

neprestano pred očima imao, te je sadržinu ovih božanskih riječi tako prikazao, da je najprije razložio misli, a zatim naveo više dispozicija za propovijedi, kako bi se mogle držati o istinama sadržanim u tim riječima. Razlaganje pako misli Kepplerovo nije puka eksegeza, nego je tu i dogmatika i moral i askeza i mistika zajedno, tako te tu istu sadržinu možeš upotrebiti i za propovijedi i za pouku drugih i sebi za duhovno štivo ili razmišljanje.

Ovo djelo, koje je napisano u prvom redu za svećenstvo, zanimati će to većma, što su ova tri poglavlja i sadržinom najobilatija i dubljinom misli najbogatija i uporabom u sv. liturgiji, u službi časoslova i drugim liturgijskim knjigama najčešća. Ovo djelo za to treba da najtoplije preporučimo.

Dr. Pazman.

Belli Marcus: Psalterium davidicum in usum scholarum et clericorum divinum officium recitantium breviter explanatum additis Psalterii canticis. Editio II. Taurini 1914. Ed. Petrus Marietti, Typographia Pontificia et S. Rituum Congr. in 8⁰ pag. XVI+410. Cijena K 3·50.

Autor Belli, nadstojnik nauka i profesor latinskog i grčkog jezika u sjemeništu, uzeo si je truda da napiše kratak, jezgrovit i praktičan tumač svih 150 psalama, što ih po najnovijoj rasporedbi u tjedan dana izmole svećenici i redovnici. Tekst, koji se tumači, uzet je iz Vulgate, a po dosada najkritičnijem izdanju ovoga psaltira od van Steenkiste-a. Na početku djela imade skrižaljka, iz koje se vidi, kako su bili dosada i kako su sada razdijeljeni psalmi po danima u tjednu i po časovima ili dijelovima brevijara. U „Praenotada“ imade u kratko rečeno, zašto se ova knjiga psalama zove psalterium, kako su psalmi razdijeljeni, kakove imadu natpise, tko im je autor, kada su napisani, koji im je sadržaj, ugled i napokon što je dosada biblijska komisija zaključila kao sigurno u tom predmetu. Za tim se tumače psalmi od prvog do posljednjega. Tu se spominje kod svakoga psalma njegova sadržina i povod; za tim se tumači naslov psalma i nejasna i manje razumljiva mjesta.

Pošto je pisac ovako protumačio sve psalme do posljednjeg 150., stao je isto tako tumačiti Cantica. I to: I. C. trium puerorum Benedicite (Dan. 3, 57.—88) i Benedictus es (Dan. 3, 52.—57.). III. C. David Benedictus es (I. Par. 27, 10—13.). IV C. Isaiae; V. C. Tobiae; VI. C. Ezechiae; VII. C. Judith; VIII. C. Annae; IX. C. Jeremiae; X. C. Moysis port transitum maris rubri; XI. C. Isaiae (Is. 45, 15—26); XII. C. Habacuc; XIII. C. Ecclesiastici; XIV. C. Moysis propheticum Audite coeli; ovi se pjevaju ili mole ad Laudes. Zatim XV. C. B. Mariae V. Magnificat XVI. C. Zachariae i XVII. C. Simeonis koji dolaze kod vespera, lauda i kompletorija. Na koncu alfabetski registar sviju psalama. — Preporučujemo.

Dr. Pazman.

Walde dr. Bernhard: Die Esdrasbücher der Septuaginta. Herder. Freiburg-Wien. K 6.—.

Učeni autor uzeo si je za zadaću, da u tančine ispita jezični i vremeni odnošaj megju knjigama Esdrinim, kako se nahode u prijevodu Sedamdesetorice. Poznato je, da se u Septuaginti nalaze tri knjige Esdrine, a ne dvije kao u Vulgati (i Masoretskom tekstu). Treća knjiga je apokrif, premda je neki sv. oci navode kao kanonsku. U ostalom ta knjiga sastavljena je najvećim dijelom iz izvještaja sv. knjiga Dnevnika i dviju knjiga Esdrinih. Prema tome je u svojoj nutrini kanonska. Dodan je samo jedan strani izvještaj u dvije glave 3.) i 4.): oklada triju mladića pred kraljem Darijem, od kojih je jedan branio tezu: jako je vino; drugi: jači je kralj; dočim treći (Zorobabel): najjače su žene: i još jača istina. Zorobabel je svoju tezu tako vješto dokazao, da ga je kralj izljubio i dozvolio, da se opet sagradi Jeruzalem. Naš autor si je prema tome preduzeo, da što točnije ispita odnošaj izmegju ove treće knjige Esdrine i teksta Masoretskog, te je napose posvetio svoju pažnju gore spomenutom apokrifnom odlomku nastojeći odrediti vrijeme, kada i gdje je nastao.

Dr. A. Sović.

Pesch Christianus S. J. Compendium theologiae dogmaticae. T. IV. De Sacramentis. Cum approbatione rev. Archiep. Friburg, et super. ordinis. Friburgi Brisgoviae et Vindobonae ap. Herder 1914. 8° (VIII. et 298 pg.). Cijena K 7·20. Cijena cijeloga kompendija u 4 sveske: K 21·—.

Ovo je četvrti i posljednji svezak priručnika, što ga je pomenuti pisac izdao, izabravši iz velikog svog djela „Praelectiones dogmaticae" u 9 svezaka što je najvažnije i poglavito potrebno, da se u školi predaje. Mi smo već imali prilike, da se najpovoljnije izrazimo o uvaženom piscu. Tako smo u I. sv. „Bog. Smotre" str. 394. ocijenili osmi svezak velikoga djela, u kojem se raspravlja de virtutibus, napose o vjeri. Tako smo i lani „B. S." IV. str. 219. i sl. ocijenili prvi svezak ovoga kompendija. Za to ne ćemo sada riječi trošiti hvaleći jasnoću i preglednost, kao i druge prednosti ove knjige. Tko si može i hoće da pribavi solidnu dogmatiku, iz koje da nauči, koje su i najnovije bludnje i što se je sve do u najnovije vrijeme spomena vrijedna učinilo u dogmatici, neka si pribavi Peschove „Praelectiones dgm." ili barem ovaj „Compendium". *Dr. Pazman.*

Rouët M. J. de Journel S. I.: Enchiridion patristicum locos Ss. Patrum, Doctorum, Scriptorum ecclesiasticorum in usum scholarum colegit. Ed. altera aucta et emendata. 8° str. XXVI + 802. Friburgi Brisgoviae et Vindobonae ap. B. Herder, 1913. — Cijena K 10·56.

Ovo je treći Enchiridion ili Priručnik, što ga izdaje isti nakladnik Herder. Prvi je onaj Ench. symbolorum od Denzingera, u kojem se nalaze poglavitije odluke, kanoni, definicije i deklaracije općenitih sabora, Papâ i rimskih kongregacija u stvari vjere i ćudoređa, da ih laglje nađe u jednoj knjizi dogmatičar i moralista. Drugi je Ench. fontium Historiae ecclesiasticae antiquae od Kircha, u kojem se nalaze najvažniji tekstovi profanih, a specialno crkvenih pisaca kršć. starine o poglavitim događajima, da ih u jednoj knjizi laglje nađe, tko se bavi pitanjima iz davne historije crkvene. A treći je ovaj Ench., u kojem se nalaze najvažniji tekstovi iz djela sv. Otaca, da ih laglje nađe u jednoj knjizi bogoslovac i propovjednik, kad mu treba dokaza i potvrde za katoličku dogmu. Pisac je u prvom redu imao pred očima one, koji studiraju bogosloviju, a onda propovjednike i napokon sve, koji se teol. znanošću bave. Pisac se drži kronološkoga reda te počinje s najstarijim dokumentom, sa Didahe seu doctrina 12 Apostolorum, a završuje djelima sv. Ivana Damaščanina. Iz djela sv. Otaca odabire pisac najpoznatija mjesta, na koja se je dosad obično pozivalo i koja sačinjavaju odista dokaz iz predaje, i to ne čitava, već samo one riječi, u kojima je dokaz. Svakom djelu pojedinoga crkv. pisca dodan je jedanput naslov i označena je knjiga, kaput ili paragraf, u kojem se nalazi ono, što je nužno. Pisac je tekst sv. Otaca uzimao po najkritičnijim današnjim izdanjima, kao što je bečko izdanje (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum), koje je priredila carska akademija znanosti pa berlinsko izdanje grčkih crkv. pisaca prvih triju stoljeća, a inače služio se izdanjem Migne-ovim. Sv. Oce iz apostolskih vremena navodi po poznatom izdanju Funkovom. Pisac navodi djela sv. Otaca u jeziku originalnom; grčkih u grčkom, ali odozdo dodaje laglјeg razumijevanja radi i latinski tekst po izdanju Migne. Na koncu djela ima pisac tri indeksa: Index theologicus, Index locorum Scripturae i Index alphabeticus scriptorum, operum, rerum. Najvažniji je onaj prvi, po kojem će bogoslovac lako naći onaj tekst dotičnoga sv. Oca, koji treba kad studira n. pr. traktat de Ecclesia, i to pitanje de membris Ecclesiae. Tu su mu brojevima naznačena sva ona mjesta, u kojima se o istom predmetu govori. Ti su brojevi debelo štampani, kad se odnose na Grka, a običnim slovima kad se odnose na Latina. Brojevi se nalaze s izvanjske strane teksta, a oni s nutarnje strane opet upućuju na paralelna mjesta druga u ovoj knjizi.

Izvanredan je to bio trud, kojemu se pisac podvrgao, dok je tu knjigu izradio, ali i izvanredna hvala ide njega, jer je mnogo i mnogo koristio svima, koji znanstveno rade, da u kraće vrijeme obave posao, koji bi inače tri i deset put više vremena iziskivao.

Djelo ovo preporučujemo.

Dr. Pazman.

Ender Anton, fürstbischöflicher geistlicher Rat: Die Geschichte der katholischen Kirche in ausgearbeiteten Dispositionen zu Vorträgen für Vereine, Schule und Kirche, zugleich ein kirchengeschichtliches Nachschlage- und Erbauungsbuch für die katholische Familie. Str. 1074 u 8⁰. 3. izdanje 1913. Verlagsanstalt Benziger et Co. A. G. Einsiedeln (Schweiz). Cijena 18·75 fr. brošir.; 25 fr. krasno uvez.

Dandanas se neprijatelji kat. Crkve najradije hvaćaju tobože povjesnog oružja, da ju napadaju. Koliko li laži i varkî ovaki povjesničari ne saspu med neupućene krugove proti kat. Crkvi? Na žalost, koliko li se duhova, pa i među istim klerom, ne da zavesti takim lažnim opsjenama! Zato se je uvijek ćutila potreba istinite crkovne povjesti ne samo za naobraženije dali i za šire pučke slojeve. Poznanje bo prave povjesti posvema će lako raspršiti i uništiti lažna i nepravedna ogovaranja i klevetanja protiv Crkve. U tomu ćemo pak najlakše uspjeti, ako javnosti podamo povjest kat. Crkve u obliku predavanja, koja ćemo moći u crkvi i u školi, u zborovim i na skupštinam korisno držati. Ovakove su misli vodile auktora gore navedenog djela. Prema tomu je, po riječima veleuč. spisatelja naslovnog djela, ova povjesnica namijenjena savremenoj nuždi, koja se posvuda osjeća, t. j. da se ono bogato i istinsko gradivo, što se nalazi po raznim crkovno- i svjetsko-povjesnim djelima, pokupi i nami u opširnim, za pamćenje prilagođenim, crtežima ili dispozicijama pruži. O zanimivom pak rasporedu knjige neka govori sama sadržina.

Veleč. Ender nakon uvoda i općeg pogleda na napredak Crkve rastavlja svoju knjigú na tri glavna otsječka, naime na staro, sredovječno i novo doba.

Prvi otsječak Kämpfe und Siege des Lehramtes der Kirche (23 do 238) zahvaća dvije perijode, od kojih se jedna u „Kämpfe und Siege der Kirche gegen äussere Feinde“ bavi sa borbama, koje je Crkva pobjedonosno izdržala protiv žudinstva i poganstva unatoč krutih progonstva sa strane rimskih careva; a druga pod naslovom „Kämpfe und Siege der Kirche gegen innere Feinde ihres Lehramtes“ pripovijeda njene doživljaje s arijanizmom, nestorijanizmom, monofizitizmom, pelagijanizmom i ostalim sličnim sektama. U ovoj istoj perijodi izlaze na površinu sv. Oci sa novim bogomdanim monaštvom ili redovništvom. Kako se svaka perijoda luči u posebne glave (Hauptstück), to piscu dolazi zgodno, da se pozabavi sa svim pojavama zasjecajućim u crkovni život, kao n. pr. svjetovna i vjerska politika kod pojedinih naroda i država.

U drugom otsječku Kämpfe und Siege des Hirtenamtes der Kirche (239—576) auktor obavija različitim zapletajim i raspletajim stanje kat. Crkve od Karla Velikoga do Lutera. Kroz tok je ovoga vremena Crkva vodila bojeve na istoku sa shizmom protiv papinskoga poglavarstva, a na zapadu sa plemstvom protiv crkovnoimovinskih zloporaba. Odatle i razdioba ovog otsječka u dvije perijode. Druga je perijoda rastavljena opet u dva odjela (Abtheilung). Prvi odio donosi padanje papinstva uslijed obiteljskih odnošaja, borbu za investiture u Njemačkoj izmed njemačkih careva s jedne strane i rimskih Papa s druge, uzroke i posljedice avinjonskoga progonstva na Crkvu u Franceskoj kao i uopće; drugi pak odio naviješta najprije triumfe kat. Crkve na području vjerskih istina u Ingleskoj sa Wiclefom a u Češkoj sa Husom i njegovim privrženicim, i zatim na području bogoslovnih i profanih znanosti. U ovomu se drugom odjelu nalazi i opis Crkve kao prijateljice dobra u križarskim vojnama i u pojavi novih redova, a kao prijateljice lijepa u gradnji, kiparstvu, slikarstvu, pjesništvu i glazbi.

Treći je i posljednji otsječak Die Kämpfe und Siege des Priester-

amtes der Kirche (577—1015). Ovo je dugi opis naše novovječne prošlosti. Pisac i ovaj dio knjige dijeli u dva razdoblja ili perijode, koje su opširnije i izrazitije istaknute nego li druge. Na prvu perijodu spada tzv. Obnova ili reformacija. Što je sve Crkva vidjela, doživjela i pretrpjela sa Luterovom naukom, Ender nam to niže u prikazu luteranizma, zvinglianizma, kalvinizma i anglikanizma. Izvojštenje se konačne pobjede sa strane kat. Crkve očituje u tridentinskom saboru, u dolasku velikih Papa, u obnovi i osnivanju novih muških i ženskih redova, te u daleko požrtvovnim misijama. Druga perijoda govori: o revoluciji u Crkvi sa jansenizmom, galikanizmom i jozefinizmom, o začetnicim modernih bezbožnih ideja, o franceskom prevratu s osvrtom na njegov postanak, razvoj i kulminaciju, o kratkotrajnom Napoleonovu silništvu u poslu Crkve. Ova perijoda zaključuje i djelo Enderovo sa novim utješljivim pojavim u kat. Crkvi, naime sa triumfom neporočne duhovne vlasti nad svjetovnom. Knjizi je pridodan zgodno alfabetični popis navedenih imena i raspravljanih stvari.

Toliko o rasporedu knjige, a sada koju o njenoj nutarnjoj vrijednosti. Koliko sam se mogao iz čitanja uvjeriti, smijem ustvrditi, da je Enderovo djelo: savremeno, jer ga je potreba vremena iznijela; izvorno, jer je prikazanje predmeta lakim i predavalačkim načinom zaodjenuto; apologetično, jer knjigom skroz provejava objektivnost. Istaknemo li još k tomu i praktičnu stranu kao i ukusnu opremu, to se Enderova knjiga Die Geschichte der katholischen Kirche mora nalaziti najpače u rukama profesorâ, propovjednikâ te duhovnih i svjetovnih govornika.

A. L. Gančević, O. F. M.

Jelenić Dr. Fra Julijan: Izvori za kulturnu povjest bosanskih Franjevaca. Sa 6 faksimila. Cijena 3 krune. Preštampano iz „Glasnika zemaljskoga muzeja u Bosni i Hercegovini". Sarajevo. Zemaljska Štamparija. 1913. U 4-ini leksikonske veličine sa 186 str.

Sredinom je prošloga rujna izišlo ispod tiska ovo novo Jelenićevo djelo, koje je nadopunjak njegova drugog djela pod naslovom: „Kultura i Bosanski Franjevci" (1912.). „Izvori za kulturnu povjest etc." iznose blago naše prošlosti, a sastoje od latinskih, talijanskih, njemačkih i hrvatskih dokumenata pisanih bosančicom, latinicom i ćirilicom. Dokumenti su četverovrsne naravi, i to: opće crkvene, redovničke, privatne i politične. Na prvom mjestu dolazi najstariji dokumenat pisan bosančicom iz god. 1532. na 15. ožujka, a na zadnjem najnoviji iz 1850. na 28. prosinca. Prenos je dokumenata vjeran i točan, samo mi se čini ne baš zgodnim, a to stoga, što uz izvorne listine, kao one pisane bosančicom i ćirilicom, nije i latinica. Ova knjiga nije samo hrvatskim povjesničarima od koristi, dali i stranim, kojih najviše muče mnogobrojni alfabeti unatoč njihovoj povjesničkoj spremi. Međutim je s ovom knjigom prof. Fra. Jelenić udovoljio svim zahtjevima znanstvenog ispravoslovlja („Urkundenlehre") i u regestima i u prepisu. Sa malo više vremena mogao je pisac upotpuniti i svoj „Popis imena i naziva", koji je morao biti širi i pregledniji. Piščev uvod „Nešto o arhivima Bosne Srebrene" razjasnjuje lijepo zgodovine bosanskih franjev. arhiva, i žaliti je, što je ovako propalo toliko zlatna blaga za svjetsku i crkovnu prošlost Hrvatske. Nije isključivo, da su ovo svi živući dokumenti Bosne Srebrene, ta biće ih i po hercegovačkim samostanima. Stoga red je sada na kojem hercegovačkom franjevcu, da pridoda još netiskane dokumente k ovim tiskanim po O. Jeleniću, tako ćemo imati barem s jedne strane dobru tačno dokumentiranu povjesnicu Bosne i Hercegovine. U dalekoj je prošlosti i Hercegovina spadala na Bosnu Srebrenu (Bosna Argentina).

Iz sveg ovog izbija, da ni ovo najnovije djelo od Jelenića nije šablonsko, dali s velikim trudom i dovoljnom naukovnom spremom objelodanjeno. Bogate tekovine iz crkvene i svjetske povjesti, iznešene u ovoj knjizi, omogućiće učenoga pisca, da što skorije izađe i drugi dio njegove „Povjesti kulturnog rada bos. franjevaca", koji će mu dostojno zavrijediti ime hrv. povjesničara na crkovnom polju. S ovim i „Izvore" hrvatskoj javnosti toplo preporučujemo.

A. L. Gančević, O. F. M.

Segmüller P. Fridolin, O. S. B. Professor am Stifte Einsiedeln. Handbuch der christlichen Archäologie von Orazio Marucchi, Professor für christl. Archäologie an der Sapienza und am Kolleg der Propaganda in Rom. Deutsch bearbeitet. Verlagsanstalt Benziger et Co. A. G. u Einsiedeln-u (Švicarska). Stranica: XX + 443 u veličini 130 × 205 mm. Sa 300 tekstovnih slika. Nevez.: 12'50 fr., vez. 14'50 fr.

Povodom nedavne Papine odluke o preustrojenju bogoslovnih nauka mnogo je priručnika izišlo na svijetlo u svrhu da unaprijed i kršć. arheologija bude pristupačna učećoj bogoslovnoj mladeži. Među takove priručnike spada i ovo djelo Marucchi-evo, koje je P. Segmüller obradio na njemačkom prema „Eléments d' Archéologie chrétienne".

Knjiga se dijeli u šest dijelova, koje je vrijedno ovdje iznijeti. U prvom se dijelu „Quellen der christl. Archäologie" (1—24) auktor bavi sa prvotnim vrelima kršćanskih starina, kao što su: mučenička akta, martirologiji, kalendari, liber pontificalis, sakramentarija, evanđeoska kapitularija, te s novijim vrelima i otkrićima s osobitim osvrtom na stručnu bibliјografiju. Drugi dio pod naslovom „Geschichtlicher Überblick der Christenverfolgungen" (25—100) riše početke kršćanstva u Rimu, tristoljetna progonstva pod raznim carevima, crkovni mir i slavodobiće konačno kršćanstva. Sa trećim se dijelom „Die altchristlichen Begräbnisstätten" (101-205) opisuje starokršćanski način pokopavanja, pojedina grobišta (cimiterija) starokršćanstva ne samo po Italiji dali i van nje. Četvrti nam dio „Die christliche Epigraphie" (206—286) daje počela kršćanske epigrafije sa svim mogućim tumačenjim natpisâ bilo sa konzularnim nadnevcima bilo sa hierarhičnim ili obiteljskim naznakama (Angaben). Peti dio obuhvaća „Die altchristliche Kunst (287—384) t. j. onakvu starokršćansku umjetnost, kakva se ukazuje: u dekorativnim i alegoričnim slikarijama, pastoralnim ciklusima i ornatima, u slikama Spasitelja i Svetaca; u kiparstvu i sitnoj plastici. Šesti dio „Die christlichen Basiliken" (385—430) sačinjava zaključni dio knjige, a s njime se daju pojmovi o gradnji i uresu bazilika, o liturgiji itd. sa popisom najstarijih gradskih i cemeterijalnih bazilika po Italiji i drugim krajevima kršć. svijeta. Na koncu je pridodat pregledno alfabetični registar imena i stvari što se u knjizi traktiraju.

Cijenimo da sami prikaz gornjeg gradiva može dati doličnu sliku zanimivosti, zamašitosti i potrebe kršćanske arheologije, koja je počela kao znanost samosvojno živjeti istom pred malo godina. Knjiga je uspjela u svakom pogledu, jer ju je napisao prvi živući kršćanski arheolog, i jer obiluje izvornim slikama prvoga reda, koje je unio slavni kršćansko-umjetnički Benzigerov zavod. I ako je djelo napisano u obliku priručnika, to će ono svakomu dobro poslužiti.

A. L. Gančević, O. F. M.

Laurentius Josephus S. I. Institutiones iuris ecclesiastici in usum scholarum. Ed. tertia emend. et aucta. Friburgi et Vindobonae 1914. ap. B. Herder. In 8° pag. XVI + 762. Cijena K 14'40, vez. K 16'08.

Ovo je novi priručnik iz jusa za škole. Dosada je bio u porabi izvrsni Aichnerov priručnik, a ovaj novi nije jamačno zaostao za prijašnjim. Ogromna građa razdijeljena je u osam dijelova. U I. govor je de fontibus; u II. de Ecclesiae constitutione; u III. de officiis et beneficiis ecclesiasticis; u IV. de gubernatione Ecclesiae; u V. de Administratione magisterii et ministerii eccl; u VI. De societatibus ecclesiasticis; u VII. De Bonis temporalibus eccl. u VIII. de Ecclesiae relatione ad alias societates. Na koncu kazalo stvari. — Kritika je vanredno prijazno tu knjigu pozdravila. Gradivo je pisac popratio obiljem bilježaka, u kojima navodi prva vrela i prve stručnjake, iz kojih je on crpao i na koje upućuje čitatelja, ako želi opširnije o dotičnom predmetu da bude informiran. I mi ovu knjigu preporučujemo.

Dr. Pazman.

Rolfus Dr. Hermann und F. J. Brändle: Glaubens- und Sittenlehre der katholischen Kirche in ausführlichem Unterricht dargestellt, mit Schrift- und Väterstellen, sowie mit Gleichnissen und Beispielen belegt und erläutert. Ein Hand- und Hausbuch für Katecheten und christliche Familien. Mit einem Vorwort von Bischof Dr. Carl Joh. Greith. Mit Farbendruck-Titel, 12 Einschaltbildern, worunter 4 Chromolithographien und 480 Textillustrationen. Deveto izdanje 1913. U 4. inl. Str. 1060, Verlagsanstalt Benziger et Co. A. G. in Einsiedeln (Schweiz). Cijena: 15 fr. u finom crvenorezu, a 20 fr. u zlatorezu.

Prvo izdanje ove katehetične knjige, što ju prirediše dva učena svećenika, bijaše g. 1874. Visoki crkveni dostojanstvenici nijesu smagali riječi, kojim bi dovoljno mogli pohvaliti izdanje ovako potrebne knjige. Svima je jasno, zašto je sv. O. Papa nedavno naredio svećenicima-župnicima popodnevnu katehezu. Tegoba i bijeda kršćanskog svijeta u poznavanju vjerskih istina nagnala je sv. Oca na tu odluku. Još prije Papine naredbe našlo se je požrtvovnih osoba, koji se staviše da toj razložitoj potrebi, — negda silom vremena, a sada silom slova, — udovolje sa kakovom publikacijom. Pisci kao Krönes, Mehler, Schmid, Ott, Herbst i drugi potvrđuju našu tvrdnju. Ali Rolfus i Brändle sa svojom praktičnošću natkriliše svoje predšastnike i namriješe nam ovjekovječeno djelo, što će biti najzgodnijim vodićem našim svećenicima pri njihovu duhovnu pastirovanju. Razlog toga nalazimo u razdiobi predmeta, što ga oni iznose i pretresuju.

Djelo sadržaje tri dijela osim posebnog Uvoda, u kojem je govor o cilju i svršetku čovječjeg žića. Prvi dio ima za naslov Vom Glauben ili o Vjeri (19—424), te se dijeli u više posebnih otsječaka i točaka. U prvom otsječku dolazi na srijedu sve ono što se odnosi na pojam, predmet, izvore, potrebu i svojstva vjere; u drugom je pak podrobno razglabanje cijelog apoštolskog vjerovanje počam od „vjerujem u Boga“ do „vjerujem... i u život vječni. Amen.“ Drugi je dio Von den Geboten ili O zapovijedima (424—728). Ovdje se razjašnjuju i na dugo i široko dvije glavne zapovijedi, t. j. ljubav Boga i bližnjega kao sebe istoga, deset zapovijedi Božjih, pet zapovijedi crkovnih, smrtni grijesi, krjeposti, krsćanska savršenost ili evanđeoski savjeti i osam blaženstva. U trećem se dijelu raspravlja O sredstvima milosti ili Von den Gnadenmitteln (729—1022). Najprije se amo kazuje: što je milost Božja, kakove milosti dobivamo pri sv. Sakramentima a kakove pri Sakramentalijima, što je i kolikovrsna je molitva. Zatim s anđeoskim pozdravom knjiga završuje.

K ovako letimičnom i površnom pregledu tako opsežna djela moramo istaknuti, da je čitavo djelo nakićeno primjerima i slikama iz stvarnog života. Naravno da knjiga, kojoj svrha prikazanje „Nauke vjerovanja i ćudoređa u kat. Crkvi“, ne sadržaje drugo nego živi opis vječnih istina, što ih je sam Bog tečajem vremena i najposlije po svojem sinu Isukrstu narodima predao na njihovo vječno spasenje. Pa to i jest uprav česa mi najviše danas i trebujemo, kako reče sv. O. Pijo X. Svaki naš od najnižeg do najvišeg trebuje pouke u uređenju duševnog življenja. Sa pravim poznanjem naših vjerskih istina preporodićemo sebe i drugoga. Posred današnjih mnogovrsnih životnih potreba mnogima nije lako naći način, s kojim bismo mogli najuspješnije poučiti i sebe i drugoga u tom veleважnom poslu. Zato imajući u vidu svu tu socijalnu potrebu religijozne kateheze i kod našeg hrv. pučanstva, ne možemo, a da pri koncu najiskrenije ne stavimo na srce veleč. duhovništvu, a gosp. župnicima osobito, ove riječi blagopokojnog stožernika Tarnoczy-a iz Solnograda, koje je izrekao nad ovom katehetičnom knjigom: „Ovo je knjiga, koja nas temeljito i pučki poučaje o cjelokupnoj nauci kat. vjerovanja i ponašanja,

koja nam sa mnogobrojno isprepletenim primjerima iz života Svetaca zorno i slikovito prikazuje kršćanstvo, koja je najshodnija da zapravo utvrdi kršć. vjeru i podigne katol. življenje. Stoga nije ju dosta samo potvrditi s crkvene strane, dali ju i najtoplije preporučiti svemu kršćanskom pučanstvu i veleč. kleru." Tim je svaka dalnja preporuka od naše strane suvišna.

Anton L. Gančević, O. F. M.

Gillet: L' education du coeur. Paris 1911.

Ako je ikad bilo potrebito posvetiti ovoj temi veliku pažnju, to je svakako u današnje doba. Doduše broj inteligenata s većom ili manjom kulturom raste, no ne opažamo, da s time paralelno raste i broj značajnika. Nema sumnje, da je povod toj bijedi kraj drugih uzroka, što je moralna odgoja većinom jednostrana. Dok umaraju pamet djeteta već u normalci svakojakim za njegovu mlagjanu dobu preteškim stvarima, to se premalo obziru da oplemene ćud i srce, da se mladež normalno i harmonički razvije. Slično je i u drugim višim učilištima.

Zato dolazi generacija, koja ima malo reverencije prema tradiciji, prema starijima, prema domovini, religiji i drugim svetinjama. Ti gorki plodovi jednostrane odgoje ne opažaju se samo u omladine, koja je zaplovila materijalističkim vodama već prilično i u one, koja se ponosi katoličkim načelima. Zato gdjekoji misli, da je dovoljno biti članom kojeg katoličkog društva, a tada smije dominirati svemu ne pazeći na fundamenat jakoga kršćanskoga života: poniznost i čednost. Zato je Gilletova knjiga od velike vrijednosti. Pisac je izvrstan pedagog, koji je duboko zavirio u život katoličke omladine francuskoga naroda. Upravo jer omladinu ljubi, zato joj ne laska, već otkrivajući bolest našega doba, a ta je bolest srca, otvoreno upozoruje katoličku omladinu, kako je i nju ta bolest oslabila. Iskreno riše zablude i pogrješke slušatelja na francuskim katoličkim univerzama; zajedno prepočuje lijek, kako će moći obnoviti pravi i krepki kršćanski život.

Knjiga dijeli se u tri dijela. U prvom dijelu riše bolesti srca, a te su: ljubav poganska: svjetski egoizam, egoizam familijarni i socijalni. U drugom prikazuje uzroke bijede, a to su poglavito: fiziološki instinkti, strah pred naporom, strah pred intelektualnim naporom; svijet. — U trećem dijelu pruža lijek; a to je poglavito: napor fiziološki, napor estetski, napor intelektualni. Pisac promatra srce kao simbol sve naše ljubavi, bili to normalni ili abnormalni porivi. Kao najdivniji primjer prave i čiste ljubavi pokazuje nam Gospodina Isusa Krista. Gospodin ljubi svoju svetu majku, ljubi familiju (Kana Gal.), ljubi prijatelje, pače megju ženama ima prijateljice sestre Lazarove: Mariju i Martu. Ljubio je osobito slabe, malene, bolesne. U djelotvornoj ljubavi Gospodinovoj prema svim bijednicima opažamo uzor prave solidarnosti. — solidarnosti u trpljenju. Dosta je da otvorimo evangjelje i vidjet ćemo, kako je Gospodin neizmjernim milosrgjem obuhvatio cio svijet. Istodobno kad liječi fizičke boli, iscijeljuje još veće rane duševne (n. pr. uzet.).

Prema tomu ljubav kršćanska treba da je po primjeru Isusovu živa sinteza svake zakonite ljubavi, tako da drugi ništa ne gubi već dobiva radi ljubavi, kojom ga radi Boga ljubimo. Ergo svrhunaravska treba da je naša ljubav u svim niansama. Drugojačija je ljubav svjetska (l' égoisme paien). Ta nije univerzalna, pošto se bazira na egoizmu. Poganin ne ljubi druge kao samoga sebe iz ljubavi prema Bogu već iz ljubavi prema sebi. Ljubav poganska ne prelazi uskoga egoističkoga kruga. Prividno čovječja, često je u realnosti bestijalna (pederastija, prostitucija). Ergo ljubav kršćanska i poganska kao skroz oprečne ne mogu se sjediniti.

Nastavlja, kako bi trebalo da se ljube katolički djaci i kako se de facto ljube. Kao socijalno biće tréba da se djak udružuje. U dobi je, gdje su jače strasti. Ako vidi, da ih je više, koji se krepko bore za krepost i on će se ohrabriti i toj četi pridružiti. Proti koaliciji akatoličkoj treba postaviti koaliciju katoličku.

Zato ljubit će katolički djak solidarnost kršćansku. Prema tomu ne će govoriti, ni snovati, ni činiti, što bi moglo moralnu čast drugova kompromitirati ili oslabiti. Zajedno sve

će učiniti, da dostojanstvo njihovo podigne. Nadalje treba da ga veže s drugovima solidarnost rodoljubna, napokon solidarnost sveučilišna. — Na sveučilištu treba da bude djak čovjek i kršćanin po uvjerenju; zato treba da sve podredi višem jedinstvu. No dopuštene su i njemu sve vrste simpatija, koje niču iz srodnosti temperamenta, srodnosti srca, odgoje, roda ili duševnih darova.

A kako je u realnosti? I megju katoličkom omladinom, veli pisac, ima dosti neumjerenosti, nečednog vladanja, nečistoće, lijenosti, konačno lažne pobožnosti. Religiozne čine vrši gdjekoji radi običaja, a ne smatra ih srestvima duhovne obnove. — Upozoruje djake, neka se čuvaju ljubakanja. Time gube ozbiljno vrijeme; a često prijateljstvo prelazi u strast i može biti za mnogog kobno, te se kompromitira krepost.

Kako se iz ovog malog prikaza nekojih glava vidi, knjiga je vrlo instruktivna za svakog inteligentnog mladića, koji želi postati kararakterni katolik i čovjek. Zato je preporučujemo katoličkim sveučilištarcima.

Dr. F. Zagoda.

P. J. Schulte: Unsere Lebensideale und die Kultur der Gegenwart. 8° (XIV u. 256. str.) Freiburg 1914. Herdersche Verlagshandlung. K 2'70 vez. K 3'65.

Pod tim naslovom izašla je nova knjiga, koja raspravlja o vjerskim stvarima. Pita se auktor, što je danas sa religijom? Pa odgovara, da na svijetu ima malo onih, koji čvrsto vjeruju. Hvaća se protestantizma, o kojem se izražava, da je na putu k propasti gledom na religiju. Istina ima dosta katolika, koji s iskrenim i čistim srcem stupaju često na svete sakramente i vjeruju čvrsto, nu nemamo pravog razloga da budemo u tom optimisti. I kod nas se sve to više opaža nemar za praktičnim kršćanstvom, i kod nas se je uvukao indiferentizam, osobito kod „inteligentnih“ osoba. Bacili bezvjerja okužili su zrak. Sumnjiva, skeptična mnijenja zahvaćaju sve šire dimensije, ne raspravlja se više o ortodoksiji ili hereziji, o katolicizmu ili protestantizmu i koja bi od tih dviju vjera morala biti najbolja, već je danas pitanje, da li se imamo boriti za vjeru ili za bezvjerje. Dok se skup osvjedočenih i dobrih katolika sve više i više k Isusu približuje, kao k svom centrumu, u isti mah broj onih, koji su se odalečili od Kristove vjere, sve se više umnožaje.

A ipak kao što je riba sa svih strana opkoljena morem i bez mora ne bi mogla živjeti, tako su i ljudi sa svih strana opkoljeni Bogom i bez Boga ne bi mogli živjeti. Panteisti, nihilisti, materijalisti, ateisti svi ti niječu obstojnost osobnog inteligentnog Boga. Često se čuje riječ, da je astronomija odnijela Bogu nebo, geologija da mu je digla zemlju ispod nogu, zakon uzdržanja energije da je digla početak svijetu, a evolucija da je Boga i božju volju učinila suvišnom.

Krasno se auktor izrugiva svim tim željama razvratnih ljudi i to naprosto jednom pripoviješću o nekim otočanima, koji su mislili da su sami na svijetu. Imali su svoj jezik, svoje škole, svoju obrazovanost, pače i svoje listove. I nastalo je aktuelno pitanje, da li ima još ljudi na svijetu izvan njih. Jedni su odgovarali, da ih skroz nema, jer kad bi ih bilo, da bi se javili; drugi su kazivali, da ih nema, ali ipak da se to ne može za stalno ustvrditi; treći su govorili, da je moguće, e ima i drugih ljudi, a četvrti su stalno tvrdili, da ima još inteligentnih bića u svemiru.

Zaista priča je prosta, ali vrlo dobro crta današnji naraštaj na zemlji. Dokučiti štioc moći će sam aplicirati onu priču na moderni svijet, ako prve uzme kao one, koji Boga dotično i religiju sasvim niječu, a posljednje, koji kao misaoni ljudi Boga priznaju.

Naš današnji naraštaj puno si umišlja, te akoprem je dandanas znanost skup istina, pretpostavkâ i sumnjâ, on sve drugo ruši, ako se ne slaže sa njegovim pretpostavkama. i sumnjama. Misaoni čovjek poput Pasteur-a, Tome, Augustina i drugih ništa se drugo ne bi nego samo čudili današnjim nadrimudracima, koji niječu Boga, a onamo *„u njemu živimo, mičemo se i jesmo“* (Act. 17, 28) *„nebesa kazuju slavu Božju“* (Ps. 18, 1.)

Ovakovih i sličnih rasprava naći ćemo u spomenutoj knjizi. Auktor je sve to pisao sa velikom lakoćom. Po tomu se vidi, da je puno i puno

mozgao, prije nego je sastavio to djeló. Kao ljubitelji istine, a u isti mah tugujući nad našom tako zvanom inteligencijom, koja malo mari, da do istine dođe, već jedino o zemlji misli, govori i piše, mi koji ne želimo ateističnu hrvatsku inteligenciju, ovu knjigu od srca svakomu preporučujemo a osobito njoj. *Fr. Slavić.*

Köth Karl S. I.: Vilhelm Emanuel Freiherr von Ketteler. Ein Lebensbild. Freiburg, Herder, 1912. str. XII+276, 29 slika. Cijena nevezano 3 K 60 fil.

Pisac ove biografije finom psihologijom razvija život i djelovanje velikog biskupa Kettelera. Materijal za tu biografiju crpio je iz Pfülfove velike biografije Kettelera i iz raznih Kettelerovih spisa.

U petnaest poglavlja gledamo dušu toga velikog čovjeka, — za kojega je Pijo IX. rekao, da je svetac — kako se bori, diže, razvija i usavršuje do potpunog kršć. značaja. Pisac nam svestrano prikazuje i raznovrsno K. djelovanje kroz sve faze njegovog života. Osobita je karakteristika biskupa K., da je za svakoga, koji je bio u nuždi i nevolji imao razumjevanja te mu znao pomoći. To ga je i dovelo do njegovog socij. programa i rada, za koji je socij. političar Hitze god. 1912. u njem. reichstagu rekao: Mi ćemo se uvijek vraćati k velikoj kat. socij. politici K. i vazda ga označivati kao onoga, kojemu svoj socij. program zahvaljujemo".

Djelo je pisano takim osvjedočenjem i spretnošću, da čitatelja do zadnje stranice drži u napetosti, da ga oduševljava za velikog crkv. dostojanstvenika i pobugjuje na rad. Vrijednost tog djela uvećavaju lijepo izragjene slike i opširno osobno i stvarno kazalo. *Dr. Leopold.*

Fehringer Eduard: Leben und Segen der Vollkommenheit. Anleitung zu einem frommen Leben für christliche Laien. Freiburg u. Wien. 1913. Herder'sche Verlagshandlung, u 12°, str. XVI.+424. Cijena K 3'84, uvez. K 4.80.

Ovo djelo spada megju izdanja Herderove „ascetske biblioteke". Kako pisac u uvodu spominje, ima ova knjižica biti duhovno ogledalo kršćanskoga života članovima trećih redova i uopće kršćanskim svjetovnjacima, i duhovni njihov vogja na putu do krjeposti i savršenstva. Pisac im stoga u 7 različitih odsjeka razlaže, kako će moći pravo i dobro kršćanski živjeti usred ovoga svijeta. On ih poučava, da su dužni nastojati, e da postanu savršeni. Razlaže im, u čem je kršćanska savršenost i koji su joj različiti stepeni (I. pogl.). Zatim govori o zaprekama na putu do savršenosti, a to su grijesi, u prvom redu grijeh *teški ili smrtni* (II. pogl.), a onda o pomagalima, po kojima se dolazi do savršenosti, a to su molitva, razmišljanje, ispitivanje savjesti, duhovno štivo, pobožnost k presv. Srcu Is., klanjanje presv. Sakramentu, pobožnost bl. dj. Marije i Svetih, sveta pričest itd. (III. pogl.). Osobito poučan je članak o milosti Božjoj i kako valja čovjeku ozbiljno i ustrajno sudjelovati s njom (IV. pogl.). Lijepo je *napisano poglavlje V. o staleškim* dužnostima u redovničkom, svećeničkom, ženidbenom staležu. Iza toga govori pisac o kršćanskim krjepostima, napose kako valja obuzdavati naravska nagnuća (pogl. VI.). Napokon upire prstom na nebesku nagradu, koja nas čeka kao plaća, što smo služili Bogu. Na koncu dodaje pisac zbirku mudrih rečenica razdijeljenih na pojedine dane u godini, da nam budu kao zabava, kojom da preko dana duh pozabavimo, da se odviše ne rastrese. Pisac je bez dvojbe ovom knjižicom svojom podao svjetovnjaku zgodnu pouku za duhovni život, kakav dolikuje kršćaninu. I svjetovnjak valja da se spasi, i svjetovnjak valja da hodi putem krjeposti do savršenosti, koja odgovara njegovu stališu. Pisac pouke svoje vadi većinom iz drugih pisaca, ali je u tom originalan, što znade svoje pouke namijeniti današnjim modernim prilikama, potrebama, pogiblima, poteškoćama. Knjižica je praktična, jasna i razumljiva te napisana nekom toplinom, te se rado čita. — *Djelo preporučujemo u prvom redu* svjetovnjacima, za koje je i napisana, ali i svećenicima u duh. pastvi, jer će i oni naći u njoj mnogo zrnce i

naučiti, kako im valja postupati na propovijedaonici, u ispovjedaonici i u radu društvenom ili socijalnom.

Dr. Pazman.

Officium maioris hebdomadae a Dominica in Palmis usque ad sabbatum in Albis iuxta ordinem Breviarii, Missalis et Pontificalis Romani. Ed. nova. Taurini ap. Petrum Marietti 1914. 8° str. 452 i [16]. Cijena K 4·50. —

Ovo je izdanje izvadak iz gore pomenutih knjiga, a sadržaje svukoliku službu Božju velikog i uskrsnog tjedna. Novo je izdanje poradi toga, što se naravski nalazi u knjizi novi raspored psalama po danima tjedna. Ova je knjiga zgodan priručnik za one laike, koji žele pratiti svete obrede vel. tjedna; a zgodna je to knjiga i za svećenike, jer im kroz veliki i uskrsnji tjedan služi i umjesto brevijara i psaltira, a može poslužiti i kao misal, ako treba. Razdijeljeno je ovo djelo u dva dijela, od kojih prvi sadržaje cijelu službu iz brevijara i psaltira, a drugi sv. misu i ostale obrede po misalu i pontifikalu. Na koncu ima „Appendix“ u kojem se nalaze spomeni (commemorationes) onih svetkovina, koje u to vrijeme od 17. marta do 31. aprila. pasti mogu. Papir je indijski tanki, tisak je lijep u crnom i crvenom.

Dr. Pazman.



Pregled časopisâ.

Hrvatska Straža za kršćansku prosvjetu. Časopis namijenjen filozofiji i drugim znanostima. Urednik dr. Fran Binički. Rijeka 1914. God. XII. Broj 2. — Fra Ignacij Radić: Politika. Pojmovi i činjenice. Machiavelizam u politici. Žrtve čisto narodne politike. Narodno-kulturna misao. Vjerski princip u politici. — F. B.: Naš radikalizam. Vjera. Crkveno poglavarstvo. Zapovijedi. Više askeze! — Matija Manjarić: Dr J. Cenkić i „Hrvatska Straža.“ — Kazimir Iv. Bošković: Teorija evolucije kao svjetovni nazor. Moderna evolucija i duša. Teorija evolucije i slobodna volja. Mod. ev. i nadosjetnost. Mod. ev. i religija. Mod. ev. i ideali. Mod. ev. i teleologija. — R. H. Benson: Gospodar svijeta. — Ocjene novih djela. — Časopisi. — Svaštice.

Vrhbosna. Katoličkoj prosvjeti. Sarajevo 1914. Godina XXVIII. br. 1—9. Izdaje kaptol Vrhbosanski. Uređuje dr. Antun Buljan. — Dr. Franjo Xav. Novak: Disciplina. (Studija). — Stjepan Kropek: Slavensko bogoslužje u Istri (Kritična rasprava). — O. Urban Talija: Moderna skepsa i kršćanska apologetika. — *** Iz jedne neopažene knjige (Ivan Prigorski: Listovi o slobodnom zidarstvu). — M. Nedić: Funkovo tumačenje Konstantinova vigjenja (Primjer modernističke historičke kritike.) — Dr. Miroslav Matijaca: Izbor Pape. — Ante Messner: Socijalni tečaj u Zagrebu. — Ivan Jablanović: Iz povijesti borbe dviju ideja. — Osim toga: Del Piano-Tomasović: Iznad zvijezda, dr. J. Walter: Katolički svećenik. Korizmena okružnica nadb. Vrhbos. puku, okružnica svećenstvu, druge službene okružnice. Dopisi. — Vjesnik. — Prosvjeta.

Naša Misao. God. XXVIII. Br. 1. i 2. Izdaju hrvatsko-slovenski franjevci. Izlazi svakog mjeseca. Uređuje Dr. J. Jelenić. — Mjesto dosadanjega „Serafinskog Peri-

voja.“ počela je od nove godine izlaziti ova revija pod istom tekućom godinom, pod kojom bi izlazio ove godine „Seraf. Perivoj.“ — Sadržaj ovog dvobroja: P. Ciprijan Napast; Skupno frančiškansko delo. — O. Petar Vlašić: Je li Isus bio liječnik? — Fra J. Markušić: Sa kvarnerskih žalova na hrvatsko-slovenski katolički kongres u Ljubljani. — Dr. Julijan Jelenić: Kršćanstvo u „Općoj povijesti“ dra Preloga (kritika). Osim rasprava donosi „N. M.“ i pjesama, jednu pripovijest, Prijegled i Bilješke. —

Kršćanska škola. Pedagoški i didaktični list. Glasilo hrv. katol. katehetskog društva. Zagreb 1914. Broj 1—3. — Prof. Ferdo Hefler: Stogodišnjica rođenja dra Stjepana Ilijaševića. — Dr. Josip Marušić: Školska predavanja o alkoholnom pitanju. — S. M. Milena Dlustuš: O obrazovanju i odgoju u Bosni i Hercegovini pogledom na potrebe katolika.

Časopis katolického duchovenstva. Publicatio periodica cleri catholici bohemici. Odbor vědeckého odboru akademie křestanské v Praze. Redaktori: Dr. F. Kryštůfek, Dr. J. Tumpach i Dr. A. Podlacha. God. LIV. (LXXIX) Br. 9. i 10. od prosinca 1913. i siječnja 1914. — Jos. Kousal: Země Ježišova dnes a druhdy. — Dr. V. Pavlík: M. Jan z Rokycan volený arcibiskup Pražský. (1397 do 1471.) — Dr. Eugen Kadeřávek: Filosof a Eucharistie. — Dr. Jan. Sedlák: Počátkové kalicha. — Dr. Jos. Smrček: Společenské problemy v listech sv. apoštola Pavla. Exegeticha studie. — Dr. Frant. Xaver Kryštufek: Emancipace katoliku ve Velké Britannii a v Irsku. — Dr. Jos. Novotny: Za svobodu vědomi. — Dr. Rudolf Zháněl: Nový branný zákon. Práva a povinnosti z něho plynouci, se zvláštnim zřetelemke stavu duchovnimu. — Směs. — Literatura.

Tübinger Quartalschrift. — I. Heft 1914. Belser: Zur Abfolge der evangelischen Geschichte. — Adam: Zum ausserkanonischen und kanonischen Sprachgebrauch vom Binden und Lösen (I.) — Bihlmayer: Das angebliche Toleranzedikt Konstantins von 312. Mit Beiträgen zu Mailänder Konstitution (I.) — Koch: Das Trienter Konzildekret de peccato originali (III.) — Müller: Gedanken über die allgemeinen Beziehungen zwischen unserer religiösen Weltanschauung und der Naturwissenschaft. — Recensionen. — Analecta.

Stimmen aus Maria-Laach. Katholische Blätter. Freiburg i. B. Herder. Jahrgang 1913./14. Bd. LXXXVI. 2.: Bessmer: Sittliche Gefühllosigkeit. Zimmermann: Der deutsche Monistenbund und seine Hauptversammlung zu Düsseldorf. — H. Pesch: Kapitalismus. — Braun: Ein angebliches Selbstporträt fra Filippo Lippis. — Hillig: Eine Rundreise auf Yezo. — 3. Nostitz-Rieneck: Der Triumph des Kreuzes. Laurentius: Öffentliche Tätigkeit auf Grund kathol. Überzeugung. — Bouvier: Zur zweiten internationalen Woche für religiöse Ethnologie. — Overmaus: Der Erfolg von „Dreizehnlinden“. — Hemmes: Richard Wagners „Parsifal“ ein religiöses Symbol.— 4. Lippert: Was heisst katholisch. — Laurentius: „König von Gottesgnaden.“ — Cladder: Das älteste Evangelium. — Krose:

Zur Frage des Geburtenruckganges. — Koch: Wandlungen in der Socialdemokratie.-- Scheid: Verständigung im Streit um Goethe. — Dunin-Borkowski: Calderons „Geheimnisse der heiligen Messe" und ihre Aufführung in Köln. — 5. Reichmann: Zweikampf und Ehre. — Rump: Um Jathos Diesseiutsreligion. — Nostitz-Rieneck: Eine Posaune jüngsten Gerichts Anno 1814. — Noppel: Zentralisationsbestrebungen in der deutschen Caritas. — Nostitz-Rieneck: Roloffs Pädagogisches Lexikon. — Hillig: Bei den Ainu von Shiraoi. — U svakom svesku još i: Rezensionen — Bücherschau — Miszellen. —

Theologie und Glaube. Paderborn. 1914. III. Heft. Schubert: Zur Beurteilung katehetischer Lehrauftritte. — Seitz: Kant und die Gottesbeweise. — Hünerman: Zur Busslehre des h. Augustinus. — Heimann: Die Einrichtung des christlichen Altares. Der romanische Altar. — Kleinere Beiträge. — Besprechungen aus der Theologie der Gegenwart. — Umschau in Welt und Kirche. — Literarischer Anzeiger.

Zeitschrift für katholische Theologie. I. Quartalheft 1914. Innsbruck 1914. Felician Rauch. (L. Pustet). — Dr. Heinrich Mayer: Geschichte der Spendung der Sakramente in der alten Kirchenprovinz Salzburg (Taufe, Firmung und Kommunion). — Bernhard Duhr S. J.: Der Olmützer Zensur-Streit. Ein Beitrag zur Geschichte der Zensur und der Universitätsprivilegien. — Jos. Brandenburger: Vocatio sacerdotalis (Eine Kontroverse). Rezensionen und kürzere Anzeigen: Augustin Arndt S. I., Die unvollkommene Reue nach der Lehrbestimmungen des Tridentiner Konzils. (J. Stufler S. I.) Dr. Aloys Schaefer. Einleitung in das neue Testament (J. Linder S. I.) E. Jacquier, Le nouveau Testament dans l' Eglise chrétienne. (J. Linder S. I.). Dr. Alfred Schöne, M. Minucii Felicis Octavius (J. Stieglmayr S. I.). Wilhelm Grein: Zur Baugeschichte des Domes zu Mainz. (Alois Kröss S I.). Himmel u. Erde (A. Inauen S. I.). — Analekten.

Acta Academiae Velehradensis. Quorum edendorum curam gerit A. Špaldak. Annus IX. N. I. Pragae Bohemorum 1913. — Num S. Irenaeus testatus sit primatum Romani Pontificis? Jos. Wagner. — Conspectus litterarum ad Academiae studia pertinentium: Adolf Harnack, Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen. (Sitzungsberichte der königl. preuss. Akademie der Wissenschaft 1913. VII. 157—183) Berlin 1913. — Recherches de Science religieuse: Dr. Joh. Ernst, Cyprian und das Papsttum. — Marcel Viller, Une infiltration latine daus la théologie orthodoxe. La confession orthodoxe attribué a Pierre Moghila et le catéchisme de Canisius. — A. Malvy, Possedons nous le texte original de la confession orthodoxe de Pierre Moghila? — J. de Ghellinck, A propos de la première communion. — Revue de clergé français: A. Villien, L'âge de la première communion. — A. Gracieux, Les icones chez les Russes. — J. Bousquet, Les divers schismes d'Orient. — Paul Christoff, La faillité de sacrements dans l'Eglise schis-

matique d'Orient. — A. Villieu, La discipline des Sacrements. — J. Cabrol, La fête de Paques et la reforme du calendrier gregorien. — P. Godet, L'Abyssinie et la primauté du Saint-Siege. — A. I. Sertillanges, L'Eglise et les Eglises. A. Villien, L'extreme Onction. — J. Bousquet, Une question toujour actuelle: la reunion des Eglises. — Quomodo sacri codicis bohemici iubilaeum quingentorum annorum digne celebrandum sit. ne Conspectus recentiorum de antiqua bibliorum versione bohemica litterarum et consilia. Jos. Vraštil S. I. —

Conspectus singulorum operum recentiorum: Bohemica: Dr. Zdeněk Nejedly: Dějiny husitskeho zpěvu. T. I. Počátky h. z. T. II. D. h. z. za válek husitskych. — Russica: Stefan ep. Mohilevski: K voprosu o sistemě pravoslavnago hristianskago nravoučenija. — Jeromonah Serafim: Monastirskij mužskoj obščežitelnyj ustav. — Pravoslavny Sobesědnik.

Der Fels (prije „Apologetische Rundschau“). Halbmonatschrift für Gebildete aller Stände. Frankfurt a. M., Niedenau 24. Nr. 5. od prosinca. Cambion: Kirchlichkeit u. Patriotismus. — Jüdischer Ritualmord. — Die neueste Jesuitenfabel. — Nr. 6. Moser: Stephanos an der Krippe. — Stille Nacht, heilige Nacht. — Schmelcher: Die Bedeutung u. Wichtigkeit des Kirchenrechts für kath. Denken u. Handeln. — Nr. 7. od siječnja. Bonn: Althellenische Kulturideale in der Moderne. — Kaufmann: Religion u. Kriminalität. — Seitz: Verdirbt die kath. Moral die Völker? — Nr. 8. Des deutschen Volkes Not. — Steffen: Der Karneval im Lichte d. kath. Moral. — Nr. 9. od veljače. Klingenberg: Ein protest. Urteil über das kath. Belgien in statist. Beleuchtung. — Nochmals die interkonfessionelle Jugendfürsorge. — Seitz: Die neuesten Götheforschungen. — Nr. 10. Boetzelaer: Der jüdische Historiker Josephus über Christus. — Hackenberger: Zur Geschichte des Kulturkampfes. — Nr. 11. od ožujka; Wilhelmy: Der wirtschaftliche Aufschwung Italiens seit Beginn des 20. Jahrhunderts. — Werburg: Das Apostolat der Frau in der Familie. — Kriss: Ueber die Notwendigkeit des Masshaltens in der Presse. — U svakom broju još i: Abwehr-Bücherschau-Rüstzeug.

Revue pratique d'Apologétique IX. Année. T. XVII. No. 197. od 1. prosinca 1913. Labauche: L'édit de Calliste. — Dom Gréa: Des biens ecclésiastiques et de la pauvreté cléricale. — Richard: La dernière histoire de France. — D'Herbigny: Le dilemme de l'evolution religieuse en Russie. — No. 198. Guibert: La sanctification ou la formation morale. — Vernet: Ce que les papes ont pensé de l'existence du meurtre rituel chez lez juifs. — Touzard: Les lois sociales et religieuses du Deutéronome. — Richard: Avant tout. — No. 199. Vincent: La pensée religieuse de M. Barré. — Pinardel: Encore la Saint-Barthélemy. — Lesètre: Notes sur les Psaumes. — No. 200.: Lesétre: Une conversion classique. — Besse: Les arguments classiques du Scepticisme. — L'ami du Prêtre: Nos Écoles. — No. 201. Touzard: Les lois sociales et religieuses du Deuté-

ronome (Fin). — Folghera: L'affaire de Kikuyu. — L'ami de Prêtre: Relations avec le Vatican. — Eimar: Un convent Moniste: Unesma. — Pinardel: Une exposition de souvenirs religieus de la Révolution. — No. 202. Mainage: L'enquête intellectuelle des convertis. — Crosnier: Caldey, Sainte-Bride et soeur Gertrude-Marie. — André: Trop d'églises aux États-Unis. — Papon: Un point de l'histoire de l'astronomie: s. Thomas d'Aquin et la theórie des marées. — 203. De Grandmaison: Jésus prophète. — Chiron: Le stoicisme a-t-il aidé à la propagation du christianisme. — Cimetier: A l'origine des projets scolaíres. L'affaire Morizot. — Lesêtre: Notes sur les psaumes. — No. 204. od 15. ožujka 1914. Baudrillart: † M. Guibert. — Guibert: La race, langue, la religion. — Mainage: L'effort de la volonté chez les convertis. — U svakom broju još i: Informations — Chronique — Revue des revues — Bibliographie — Petite correspondance apologetique.

Revue Biblique Internationale. Paris Rome. Lecoffre. 1. Janvier 1914. Bernard Allo: Le Premier cavalier du chapitre VI. de l'Apocalypse. — Dhorme: La langue de Canaan (suite). — Mélanges: Chronique. Recensions. Bulletin.

The Lamp: Mjesečnik namijenjen jedinstvu Crkve. Graymoor-Garrison (N. Y., U. S. A.) Cijena za inozemstvo: 1 dollar i 25 cents ili oko 6 kr. 25 hel.

Kolovoz 1913.: Bishop Vaughan: Secessions to Rome (Zašto katoličanstvo Crkve privlači?) The Workings of Divine Providence (Rad katolika među Tartarima u Kingchow-u). The Abbot of Caldey's Apologia (Slijedi o razlozim obraćenja caldey-skih benediktinaca). Fr. Godfrey O. M. Lidelights on Anglicanism (Razne sekte u anglikanizmu).

Rujan: M. K. Mearns: Montecassino (Pogled na historičku vrijednost opatije Montecasino). Anglican: The Homeward Trend among Anglicans (Anglikanstvo promatrano sa stanovišta jednog anglikanca). Some recent Converts (Obraćenje glasovitijih osoba iz čisto savremene dobi). The Vision of Sister Getrude Marie Bernier (Viđenje S Gertrude M. Bernier).

Listopad: John Ashton S. J. Anglican Advance towards the Catholic Church (Povodi prelazu anglikanaca na katoličanstvo). Henry Dominic: Church and Stage (Sredstva za napredak Crkve u dalekim krajevima). H. C. Watts: Religions Art (Umjetnički dar benediktinke Katarine Wees).

Studeni: Paul James Francis: The Missionary Congress in Boston (Spomen na kat. sastanak u Boston-u). Christopher Watts: The Origin and History of the Society of the Atonement (Povjest kat. družbe otkupljivanja). The Latest Franciscan Martyr in China (Opis žića i smrti mučenika u Kini O. Frane Bernat-a). The Protestant Episcopal Church retains Name Unchauged (O imenu protestantske episkopalske Crkve).

Prosinac: Roger Bacon Commemoration (O proslavi sedme stoljetnice Rogera Bacona). H. C. Watts: The Origin and History of the Atonement (Nastavak). Some Fact about the Octave of Prayer

for Church Unity and Missions (O djelovanju molitve za jedinstvo Crkve). Ralph Adams Cram: An open Letter to Bishop Gore (O nepravdama u aglikanskoj Crkvi.

The Month: Katolički mjesečnik. Godišnja pretplata: 12 shillinga ili 14·30 kr. austr. vr. Naručbe prima: The Manager of „The Month," Mauresa Press, Roehampton, London, S. W.

Od kolovoza 1913.: Smith: The Plymouth Congress (Izvještaj o kat. ingl. sastanku u Plymouthu). Hernaman: The Catholic Press Abroad (Kat. štampa u Franceskoj, Njemačkoj, Austriji, Ugarskoj, Poljskoj, Belgiji, Nizozemskoj, Italiji, Španjolskoj, Švicarskoj, Kanadi i Sav. Državama). Thurston: The First Evangelist of America (Nastavak o fra Bernardu Boyl-u,prvom vjerovjesniku u Americi). Keating: Socialism according do Mr. Snowden (Nazori nekat. pisca o socijalizmu).

Od rujna: Plater: The Place of The Priest in Social Work (Svećeničke dužnosti na socijalnom polju). Atteridge: The Missions of India (Napredak kršćanstva u Indiji). Margaret Fletcher: The International Union of Catholic Women's Leagues (Međunarodni pokret kat. ženâ).

Od listopada: Keating: „Souperism" in Ireland (Protestantske nepodopštine protiv kat. Crkve). Edward Bellasis: Jottings abont Cardinal Newman (Njumenovo djelovanje u duhovnom životu). Thurston: The Anti-irish Riots of 1736 (O prošlosti irskih katolika).

Od studenoga: Henry Irwin: The Church and the Money-Lender (Crkva i novč. zajam). Lewis Watt: The Men of the old Stone Age (Tobožnji ljudi iz kamene dobi). Smith: Presbyterian Union in Scotland (Sjedinjenje prezobiterijanaca u Škotskoj). Thurston: The Ritual Murder Trial in Kieff (Kat. Crkva priznaje i Žudijama pravo opstojnosti).

Od prosinca: Keating: Father Gerard's Diaries (Nekoji spisi učenjaka Gerarda). Somerville: Catholic Principles and Social Policy (Za čim ide katolicizam u socijalnoj obnovi). Irwin: The Church and the Money-Lender (Slijedi o novč. zajmu sa crkvenog stanovišta).

The Catholic World. Časopis za opću književnost i znanost. Naručiva se kod: The office of „The Catholic World," New York City (N. Y., U. S. A.) (120—122 West 60 th Street) za cijenu: 3 dollara i 50 centi ili 17 kr. 50 p.

Kolovoz 1913. O Brien: The New Movement in French Literature (Preporod kat. književnosti u Franceskoj). Guiney: The Lavington of Manning (Manning prije svojeg obraćenja). Gerrard: Bergson and the Divine Fecundity (Bergsonov prvi uzrok). Phillips: The Spiritual Note in the Renaissance (Razvitak kršćanske umjetnosti).

Rujan: Morgan: Shakespeare-Recent Discoveries and a Review (Šekspirova religijozna strana). Gerrard: A. Challenge to the Time-Spirit (Futurizam u umjetnosti i znanosti). Kitchin: The Centenary of Frédéric Ozanam (Život Ozanama).

Listopad: Shanahan: The Meaning of God in human Experience (Moderni zahtjevi vjere).

Phillips: The Desert Type (Vjerski značaj arapskih plemena). Plater: The Clergy and Social Action in Ireland (Socijalno djelovanje svećenstva u Irskoj). Keating: The Westminster Version of the Sacred Scriptures (Novi popularni prevodi i tumači sv. Pisma). Nankivell: How Caldey came home. (Prvi znakovi obraćenja caldeyskih benediktanaca). Chester: A Convert's View of Catholic Literature (Dojam kat. literature na obraćenika).

Studeni: Belloc: The Church and French Democracy (Stanje katolicizma u Franceskoj). Somerville: The Disintegration of Socialism (Socijalistične nedosljednosti). Madden: The Oberammergau in California (Pasijonske igre u Kaliforniji). Wickham: Genoa the Superb (Povjest Genove).

Prosinac: Kerby: On Certain Phases of Socialism (Promjenivost socijalizma). Belloc: The Church and French Demorcacy (Slijedi). Gerrard: The Time Spirit in Music (Glazba u prošlosti). Campbell: The one Ideal (Bog u duši pojedinca i zajednice).

Djela poslana uredništvu „Bogoslovske Smotre“:

Lovrić Bruno: Heortologija Svetkovine Gospodinove u zapadnoj i istočnoj crkvi. Djakovo 1913. U 8-ni str. 268. Cijena K 4·—.

Giacomo Mezzacasa: Il libro dei Proverbi die Salomone, Roma. a. 1913.

Luigi Rossi-Di Luca-Foack, I miracoli del Signore nel Vangelo. Roma 1914.

L. Murillo, El Génesis. Roma 1914.

H. Lammens: Le berceau de l' Islam. II. Vol. Romae 1914. Scripta Pontificii Instituti Biblici.

Spirago-Butura: Katolički pučki katekizam pedagoški i savremeno izragjen. Prevod po šestom izdanju. Treći dio: Sredstva milosti. Zagreb 1914. 8° str. 244. Cijena K 2·— (poštom 30 fifira više).

Šimrak dr. Janko: Spomen-knjiga o II. hrv. katoličkom kongresu u Ljubljani 1913. Rijeka 1913. 8. str. Cijena K 3·— (poštom 30 fil. više).

C. Telch: Epitome theologiae moralis. Editio 2-a emendatior. Innsbruck 1914.

Zbirka dekretâ od svete Stolice izdanih za upotrebu redovnicima i redovnicama. Izdao nadb. duh. stol u Zagrebu 1914. Drugi svezak.

Dekret sv. kongregacije za redovnike *Cum de sacramentalibus* od 3. veljače 1913. o ispovijedima duvnâ i sestara sa tumačem dekreta. Poseban otisak gore spomenute „Zbirke“. Zagreb 1914.

Heffler prof. Ferdo: Rukovođ za katekizme. Metodički izrađene kateheze. Kateketske knjižnice sv. XIV. Zagreb 1913. U maloj 8. str. XVI + 592. Cijena K 6·—.

Album svete zemlje. Izdao komesarijat sv. Zemlje u Zagrebu. Sa 62 slike. Cijena K 2·—.

Trgovina s bijelim robljem. Izd. „Hrv. kršć. radnički savez“ u Zagrebu 1913.

Službeni Vjesnik nadbiskupije zagrebačke. God. I. B. 1.

O kršćanskoj poslušnosti. Pastoralni list za korizmu 1914. presv. g. Antuna Mahnića, biskupa krčkog.

Miomirisni cvjetići iz života siromaštva Isukrstova sv. Franje Asiškoga. Preveo fra Narcis.

SADRŽAJ GODIŠTA V. 1914.

Strana

Rasprave:

Odredbe sv. Stolice:

Priopćio Dr. J. Pazman.

Bilješke iz bogoslovske literature:

Apologetične:

